Fabio Vander

Che cos'è socialismo liberale?

Rosselli, Gramsci e la rivoluzione in Occidente

Piero Lacaita Editore

PREMESSA

Questo saggio propone una nuova lettura di Rosselli e Gramsci. Nuova nel senso che si respingono i tardivi *embrassements* che certa storiografia post-comunista o genericamente di sinistra è usa disporre fra un Rosselli padre di un malinteso socialismo liberale e un Gramsci fatto democratico e rigorosamente post-comunista, come si respinge quella storiografia "revisionista" che considera Gramsci un comunista appena meno peggiore di tanti altri e Rosselli o incensa in chiave 'liberale' o revoca nella stessa critica di filocomunismo riservata all'intera storia dell'Azionismo novecentesco.

Per noi Gramsci e Rosselli sono due grandi del pensiero politico italiano del '900. Il difetto dell'intera storiografia finora prodotta su di loro e sul loro qualsiasi rapporto consiste nel non aver saputo cogliere l'essenziale, e cioè l'originalità con cui hanno tentato di ripensare la missione del movimento operaio in relazione all'evoluzione, teorica e storica, della democrazia, per di più nel fuoco di un'Europa in cui da una parte si affermavano i fascismi e dall'altra la degenerazione stalinista della rivoluzione sovietica.

Riprendere il filo del loro ragionamento in ordine al nesso democrazia-rivoluzione impone però di tor-

nare, dopo le ideologie e le relative interpretazioni, a far parlare i testi ovvero direttamente gli autori. E dunque ricostruire *Gramsci selon Gramsci* e *Rosselli selon Rosselli.*

Perciò il loro rapporto invece che su estrinseci dati biografici o su incidentali giudizi reciproci va reimpostato a partire da alcuni problemi di fondo comuni: l'analisi e la critica del liberalismo pre-fascista, l'analisi e la critica del socialismo pre-fascista, l'analisi e la critica del comunismo sovietico, i conti con il fascismo e più in generale con il totalitarismo occidentale. Solo a questa altezza ha senso ed è proficuo porre a confronto le dottrine rispettivamente peculiari del "socialismo liberale" e della "rivoluzione in Occidente".

La storicità di questi problemi non esclude per altro la loro attualità, ovvero la congruenza con il problema della politica oggi, in una condizione in cui la novecentesca *rivolta contro la politica* pare non essersi esaurita con la fine dei totalitarismi.

Se il marxismo è in entropia per il fatto in sé della fine dei regimi comunisti, non è che il liberalismo abbia meno nemici o meno insidiosi. Con la categoria di *Antiliberalism* si è soliti definire una linea di pensiero che da De Maistre, passando per Schmitt, arriva a MacIntyre e ai "*Communitarians*" (senza dimenticare von Mises di cui diremo partitamente e, per quanto riguarda l'Italia, Del Noce o l'Ugo Spirito di *Critica della democrazia*, del 1963) e il cui tratto peculiare è la *ripulsa della modernità* a causa del suo razionalismo, materialismo, permissivismo e cosmo-

politismo[1]. L'anti-politicità dell'*Antiliberalism* è patente e coincide con la sua anti-modernità. Ma Steven Lukes ha ricordato anche l'altra corrente del pensiero antiliberale a-marxista contemporaneo, latamente definibile "postmoderno" e riconducibile a Foucault, Derrida, Rorty. Per costoro l'*universalismo*, vero terreno comune di marxismo e liberalismo (e che rimanda all'Illuminismo e alla Rivoluzione francese), va abolito dal dominio della politica, ridotta a sua volta a "impegno verso campagne o cause particolari, come l'uguaglianza sessuale e razziale, l'ecologia, il movimento pacifista ecc."[2].

Anche James Kalb conferma la superficialità e la mancanza di spessore critico di "neoconservatori" e "communitarians", che limitano i loro interessi "agli aspetti culturali, morali e spirituali, isolandoli dalla realtà sociale"[3].

Questa divaricazione di piani è la prova della crisi del liberalismo contemporaneo, della sua parzialità e perdita di senso politico, ulteriormente confermata dall'improbabile "anarco-capitalismo" dei *Libertarians*, cioè della "destra liberista americana" che, ad esempio con Murray Newton Rothbard allievo di von Mises e von Hayek, "radicalizza la lezione liberista dei maestri e propone l'abolizione della pre-

[1] Cfr. S. Lukes, *Prospettive su marxismo e liberalismo*, in C. Natoli, F.S. Trincia (cur.), *Marxismo e Liberalismo*, Milano 1995, p. 73.

[2] Ivi, p. 74.

[3] J. Kalb, *The Dilemma of Managerial Liberalism*, "Telos", 120 (summer 2001), p. 188. Tr. mia.

senza statale non solo nei gangli dell'economia /.../ ma anche in quelle funzioni delicatissime che configurano nella modernità lo Stato come detentore del 'monopolio della violenza'"[4]; insomma una privatizzazione dell'esercito, delle prigioni, dei tribunali che, come riconosce Battista, poco ha ormai più a che spartire "con la tradizione maggioritaria del liberalismo europeo".

Anti-modernità e *anti-politicità* sono dunque i caratteri comuni e prevalenti del pensiero 'politico' post-guerra fredda. Compreso appunto quello sedicente 'liberale' che, ignaro della lezione di Benedetto Croce, si mostra incapace di impostare correttamente il rapporto fra liberalismo e liberismo, politica ed economia, interesse privato ed interesse pubblico.

Amartya Sen ha sottolineato come negli ultimi decenni sia aumentata l'influenza di un "comunitarismo" che assegna un "ruolo determinante" alla natura, agli istinti, all'autoreferenzialità delle piccole comunità, tale da rifiutare "ogni riferimento alla razionalità", alla moralità, a valori giuridici e politici condivisi che trascendano l'ambito delle "piccole isole" che dovrebbero articolare la società[5]. Sen obietta, d'accordo con Rawls, che una società ha bisogno di "regole di giustizia" e di specifiche "politiche pub-

[4] P. Battista, *Liberali. Il fascino dell'anarchia*, "La Stampa", 3 dicembre 1997. Su Rothbard come teorico di un "anarco-capitalismo" che è "*magna pars*" del libertarismo americano corrente cfr. C. Ocone, *Anarco-capitalisti d'America*, "L'Unità", 9 gennaio 2002.

[5] A. Sen, *La ricchezza della ragione*, Bologna 2000, pp. 7-8.

bliche"[6] di valore generale, perché i "gruppi economici e sociali, anche se sono in competizione fra loro e si contestano a vicenda, devono comunque co-esistere e co-sopravvivere"[7]. La politica (cioè il rapporto parte/tutto, stato/mercato[8]) è indispensabile perché una società, tanto più se post-moderna e frastagliata, possa rimanere tale.

Non si può rispondere alla crisi delle *Grandi Narrazioni* ideologiche del '900, ma anche a soluzioni, quali il "comunitarismo", tutte interne a quella crisi, senza realizzare che *esiste un problema generale di rifondazione della politica dopo il 1989*. Se non si vuole che alla *fine della storia*, teorizzata da Fukuyama, si sommi fatalmente la *fine della politica*.

E in effetti una delle critiche del liberalismo più nette e insospettabili, quella di Hannah Arendt, era

[6] Ivi, p. 12.

[7] *Ibid.*

[8] Ché Sen, rifacendosi a Weber e a Smith, ricorda agli idolatri del liberismo economico che "i valori giocano un ruolo importante nel determinare la performance economica" (Ivi, p. 122), nel senso che non può darsi conto del modo di essere di un'economia con riferimento solo alla "ricerca dei guadagni individuali" e alla "massimizzazione del profitto". Non si tratta di essere vacui "moralisti radicali", ma di capire che "valori" e "morale" sono elementi costitutivi del fatto economico (così come un sano realismo deve sempre sorreggere la coscienza morale). E per "valori" non si intende solo una generica "etica dei comportamenti" fra operatori economici, ma l'assunzione di obiettivi "quali la protezione dell'ambiente, la lotta alla povertà, la prevenzione della disoccupazione, e così via" (Ivi, p. 115).

centrata proprio sulla denuncia della sua elettiva *antipoliticità*. Il "privatismo individualistico" tipico dell'economia liberale si è storicamente affermato a discapito dello "spazio pubblico" per eccellenza, quello della politica; e questo anche se la Arendt, pressata dall'esigenza di rovesciare l'economicismo liberale senza però nulla concedere alla sua negazione marxista[9], finiva per cadere nell'estremo opposto dell'iperpoliticismo, poiché "evitando *tout court* il discorso sulla giustizia /per scongiurare la taccia di marxismo/ si lascia troppo spazio alla tentazione di appagarsi di un cinico o inconsapevole elitismo"[10]. In altre parole: sacrosanta la critica che la Arendt muove alla "massima liberale: 'quanto meno politica, tanto più libertà'"[11], che riduce la libertà "alla libera iniziativa economica"[12], poi però queste obiezioni se estremizzate squilibrano il discorso dall'al-

[9] Sia liberalismo che marxismo cedono, secondo la Arendt, alla modernità materialistica e quantitativa, cioè all'insieme "immenso e in continua espansione, delle attività sociali ed economiche, che hanno respinto in secondo piano l'ambito del 'politico'" (H. Arendt, *Che cos'è la libertà* (1960), in Id., *Tra passato e futuro*, Milano 1991, p. 208). Resta il fatto però che il "politico" come lo intende la Arendt è *antimoderno* (nel senso che considera la modernità perduta alla politica) e questo perché l'equilibrio di liberalismo e liberismo, come vedremo subito, nel suo pensiero non riesce a costituirsi (il che pregiudica la sua appassionata difesa della politica).

[10] R. Marchetti, *H. Arendt e il liberalismo*, "Behemoth", 26 (1999), p. 38.

[11] Arendt, *op. cit.*, p. 200.

[12] *Ibid.*

tra parte, mettendo capo ad una sorta di iperpoliticizzazione dello "spazio pubblico", disincarnato dai bisogni reali della società civile. Anche nella riflessione della Arendt dunque il rapporto liberalismo-liberismo, politica-economia, residua come il vero problema della democrazia contemporanea.

Del resto era una problema che veniva da lontano. Il liberalismo fra le due guerre era rimasto infatti come bloccato di fronte ai totalitarismi, e l'unilateralità teorica e classista ne aveva inficiato le capacità di comprensione e di intervento sulla realtà.

Lo stesso Kelsen era tutto dentro la crisi, fermo alla scissione fra diritto e società, norma e conflitto. Al riguardo Umberto Cerroni ha parlato di "totale distacco della /*sic*/ *Stufenbau* normativa dalle mutazioni sociali", dove alla separatezza della *Grundnorm* corrispondeva "una visione del potere politico squisitamente tecnico-procedurale, indifferente alla reale estensione dell'universo dei soggetti chiamati a decidere"[13]. Del resto anche in *Capitalismo, socialismo, democrazia* di Schumpeter, che è del 1942, il pensiero liberale arriva sì ad individuare nei partiti i nuovi soggetti della sovranità, ma risolve pur sempre a livello di "gara per il potere il significato ultimo della democrazia"; sicché la novità di Schumpeter si rivela "una variante del tecnicismo kelseniano"[14].

[13] U. Cerroni, *Verso un nuovo pensiero politico*, in G. Bosetti (cur.), *Socialismo liberale*, Roma 1989, p. 120.

[14] *Ibid.*

In questo senso se è vero che "tutta l'età moderna ha distinto la libertà dalla politica"[15], con i totalitarismi che hanno assolutizzato la politica a spese della libertà e il liberalismo che ha ipostatizzato la libertà (ridotta a primato dell'interesse privato) rispetto alla politica (ridotta a "guardiano notturno", mera *sûreté*[16] o, nel migliore dei casi, formalizzazione normativa del conflitto), allora il problema del nostro presente è precisamente trovare un nuovo equilibrio fra i termini.

Eppure ciò di cui si tratta nel presente saggio era già il *Grundproblem* del "socialismo liberale"; problema che dopo la fine dei totalitarismi chiede solo di essere riconosciuto e affrontato in termini adeguati. A chi credesse che approfondendo questi temi si resti in un contesto angustamente italiano, storicamente datato, prigionieri magari di provinciali ossimori quali appunto "socialismo liberale" o "comunismo democratico", facciamo notare che "in ambito statunitense, ove più viva è l'influenza (anche speculativa) dei libertari, si parla di 'socialismo anarchico' o 'comunismo libertario' per indicare buona parte di quel classico filone di pensiero libertario che individua nella gestione collettiva dei mezzi e di prodotti della produzione, nonché nella loro distribuzione egualitaria, il modello economico più avanzato"[17].

[15] Arendt, *op. cit.*, p. 202.

[16] "Secondo la filosofia liberale, la politica deve occuparsi quasi soltanto di conservare la vita e salvaguardare gli interessi" (Ivi, p. 208) economici e privati.

[17] Ocone, *op. cit.*

Lukes imposta correttamente i termini di una nuova possibile soluzione: aprire il marxismo alla libertà e il liberalismo alla "rettificazione" delle ingiustizie, al fine "di trovare strategie per perseguire *fini radicali con mezzi liberali* /c.m./"[18].

Ma che cos'è questa se non la lezione autentica di Rosselli e Gramsci? Il problema che già al loro tempo e nelle loro condizioni avevano saputo individuare?

Del resto proprio a questo problema il migliore pensiero liberale di oggi, da Rawls a Sen a Dahrendorf, come vedremo dirà Bobbio, faticosamente cerca una soluzione centrata sulla "sintesi" fra liberalismo e socialismo (termini che invece il 'liberalismo' dozzinale ritiene incompatibili).

In ambiente americano si pensi all'opera di Michael Walzer che ragionando delle società contemporanee sempre più frammentate e corporate ha insistito sulla necessità di una "politica della differenza" che la pluralità tenti di portare "a un esito democratico", pur rinunciando a qualsiasi "riferimento metafisico o meta-storico"[19]. Dunque un nuovo equilibrio, laico ma efficace, fra parte e tutto: "il problema cruciale della politica della differenza è di situare e di contenere la differenza all'interno di una qualche struttura politica più comprensiva"[20]. Ma già alla metà degli anni '70 Walzer definiva la "nuova politi-

[18] Lukes, *op. cit.*, p. 76.

[19] M. Walzer, *Introduzione* (1992) a *Che cosa significa essere americani*, Venezia 2001, p. 8.

[20] Ivi, p. 9.

ca" come risultante di un necessario equilibrio fra "bene comune" e "disintegrazione liberale": "ho cercato di sostenere che questa nuova politica deve essere socialista e democratica e che non deve sostituire il liberalismo della nostra società, ma stare in costante tensione con esso"[21].

Ma si pensi anche alla riflessione di Immanuel Wallerstein che propone di superare finalmente la contrapposizione fra "rivoluzione" e "riforme", sul presupposto che "la democrazia può essere un concetto profondamente anticapitalista e rivoluzionario"[22]. Una rivoluzione adeguata al terzo millennio deve, secondo Wallerstein, coniugare critica delle "modalità di accumulazione del capitale" e diffusione di "una maggiore democrazia", che di nuovo implica la ricerca di un equilibrio fra "universalismo e particolarismo", fra "dare" e "avere"[23]. Se si saprà produrre una strategia di questo respiro "avremo la

[21] Walzer, *Civiltà e virtù civiche nell'America contemporanea* (1974), ivi, p. 100.

[22] I. Wallerstein, *Dopo il liberalismo* (1995), Milano 1998, p. 217.

[23] E' importante notare, come fa Vittorio Foa, che queste cose erano chiare -proprio sulla scorta della lezione di Rosselli- già all'Azionismo del secondo dopoguerra. Ad esempio da Franco Venturi "rottura e continuità, utopia e riforma, non erano vissuti come una contrapposizione ma come una relazione, un passaggio" (V. Foa, *Franco Venturi storico e politico*, in F. Venturi, *La lotta per la libertà*, Torino 1996, p. XXVI), così come "la differenza essenziale non era tra riforme e rivoluzione, ma fra chi voleva cambiare le cose e chi voleva lasciare il mondo così com'era" (Ivi, pp. XXVI-XXVII).

possibilità di realizzare nella società civile mondiale un'egemonia in senso gramsciano e, di conseguenza, la possibilità di vincere la lotta contro coloro che cercano di cambiare tutto perché tutto resti uguale"[24]. Parole di cui non può sfuggire l'importanza (e la perfetta coincidenza con quelle di Foa e dell'Azionismo). Il discorso di Gramsci viene ritenuto ancor oggi, anzi proprio oggi, cruciale. Segnatamente mi pare rimarchevole il fatto che "Wallerstein ponga alla base della sinistra del Duemila due motivi centrali della migliore cultura italiana del Novecento: il gramsciano concetto di 'egemonia' e la critica di Tommasi di Lampedusa a tutti i trasformismi e le 'terze vie'"[25]. Un'interpretazione confermata in ambito internazionale da quegli studiosi che, critici proprio della "Terza Via" diffusasi negli anni '90, individuano nel "Gramsci's work on hegemony" la premessa per una rifondazione della politica su base "pluralist", dove cioè lo spazio politico "is kept open" e non sacrificato all'illusione della "sintesi" fra progressisti e moderati implicita appunto nelle politiche di "terza via"[26].

Siamo, come si vede, al cuore dei problemi più acuti del nostro presente.

Non a caso anche Popper, a differenza di quanto sostengono i suoi sventati apologeti odierni, aveva

[24] Wallerstein, *op. cit.*, p. 221.

[25] F. Vander, *Globalizzazione e crisi della democrazia*, "Critica Marxista", 2 (2000), p. 76.

[26] Cfr. G. Blakeley, *Flamboyant labels on empty luggage? Recent theorizing on democracy*, "Contemporary Politics", 4 (december 2001), p. 333.

grande stima di Marx, ne apprezzava proprio il tentativo di mediare struttura e sovrastruttura (quindi non lo considerava un vieto determinista), tanto da sostenere che "la sua critica del capitalismo prese, innanzi tutto, l'effettivo aspetto di una critica morale"[27]. E proprio questa ricerca di equilibrio (fra economia e morale) Popper riteneva andasse salvata, una volta superata ogni velleità finalistica: "il marxismo 'scientifico' è morto. Ma il suo senso di responsabilità sociale e il suo amore alla libertà debbono seguitare a vivere"[28].

Le parole di Popper dimostrano che non solo il marxismo deve andar oltre le sue vecchie contrapposizioni (riforme/rivoluzione, movimentismo/gradualismo), ma anche il liberalismo ha l'onere di affrontare, e superare, la sua classica "frattura interna", la vecchia "distinzione tra *old* e *new liberalism*"[29] (di cui, relativamente al caso italiano, il conflitto fra il vecchio liberalismo elitista giolittiano e il nuovo liberalismo rivoluzionario è stato, fra anni '10 e '20, il corrispettivo).

Al riguardo la Jellamo rimanda a John Gray che rintraccia "la prima frattura nella scissione tra ordine economico e ordine politico teorizzata da Stuart Mill"[30] che, con la relativa distinzione "tra produzio-

[27] K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici* (1943), Roma 1977, vol. II, p. 274.

[28] Ivi, p. 275.

[29] Cfr. A. Jellamo, *Liberalismo e liberalismi*, "Democrazia e diritto", 2-3 (1996), p. 20.

[30] Ivi, p. 25.

ne e distribuzione", aprì la porta a tutte le successive *State interferences* (che dunque sono legittimate già nel dialogo del miglior liberalismo con sé stesso, oltre che dal confronto col nascente socialismo[31]). Resta il fatto che "la disputa fra i vecchi liberali conservatori /old fashioned/ e i riformatori democratici fra fine '800 e inizio '900 finì, senza dubbio, con la vittoria dei primi"[32], aprendo a quel "managerial liberalism", antidemocratico, elitista, tecnocratico, che oggi celebra i suoi trionfi globali. La scansione cronologica stabilita da Kalb è interessante perché rende bene il senso di una tendenza di lunga lena: "il Partito liberale inglese compì il passaggio dal vecchio al nuovo liberalismo tra 1910 e 1914, le principali istituzioni del managerial liberalism erano presenti in Scandinavia

[31] In effetti è stato opportunamente ricordato che i classici dell'economia moderna non riducevano affatto il liberalismo ad un liberismo come pura "efficienza economica": "i principi liberali, o di non intervento, degli economisti classici (smithiani o ricardiani) non erano, in primo luogo, dei principi economici; erano un'applicazione all'economia di principi che si pensava andassero applicati in un campo molto più vasto" (J. Hicks, *Moneta, capitale e benessere* (1981), Bologna 1985, pp. 82-83). Amartya Sen parlerà addirittura di "Adam Smith, l'interventista" (Sen, *op. cit.*, p. 66).

E' significativo riscontrare che già Rosselli in *Socialismo liberale*, riprendendo le tesi di De Man, stigmatizzava il marxismo dogmatico che si limitava alla denuncia del "demone utilitario" (la "efficienza economica") del capitalismo, laddove una critica integrale di questo doveva coinvolgere anche il momento morale, dell'ideologia e dell'egemonia.

[32] Kalb, *op. cit.*, p. 187.

dagli anni '20 e dopo 1945 divennero universali in tutto l'Occidente"[33]; il 1989 avrebbe poi sancito il "generale collasso di ogni possibile opposizione" a questo stato di cose.

Ma fortunatamente anche le critiche liberali del liberalismo *old-fashioned* hanno una storia. E' appunto il caso del liberalsocialismo che costituisce la parte più avanzata di quella epocale *Zusammenfassung* del liberalismo con la tarda modernità che ebbe un punto alto nel pensiero di Keynes. L'equilibrio invocato da Popper fra economia e morale può dunque essere perseguito seriamente solo nei termini di una critica del capitalismo, aggiornata alle sue configurazioni più recenti, che sia rifondazione delle ragioni della politica e della democrazia.

Il contributo italiano in questo senso è stato notevole, ed ha a sua volta una storia che risale agli inizi del '900.

Giuliano Amato ha recentemente ricordato come "già Luigi Einaudi, il più grande liberale italiano del Novecento, riconosceva che l'anima socialista è essenziale per l'economia di mercato non meno di quella liberale, perché porta con sé la percezione che la disuguaglianza non può superare un certo livello, altrimenti la coesione sociale viene messa a repentaglio"[34]; si può solo ricordare ad Amato che secondo

[33] *Ibid.*

[34] G. Amato, *Il gusto della libertà*, Roma-Bari 1998, p. 152. Va detto per altro che per come imposta Amato il rapporto, il socialismo appare in condizione ancillare verso il "mercato",

Popper anche Marx altro non aveva fatto che cercare di mediare l'etica (e la politica) con l'economia.

Detto questo resta inteso che Gramsci e Rosselli, attesa l'identità del problema, partivano da un punto di vista differente, urgente per loro infatti non era l'aggiornamento del *discorso liberale* (la maturazione dell'"idea di libertà come funzione sociale"[35]), ma la ridefinizione del *discorso socialista* in Occidente alla luce dell'esperienza della rivoluzione bolscevica (e dell'incombenza dei fascismi). Segnatmente il loro confronto con il problema della democrazia aveva di peculiare due elementi indisgiungibili: 1) la critica della tradizione politica dell'Italia unita; 2) la consapevolezza dell'unicità e dunque irripetibilità dell'esperienza sovietica. In questo senso il modo più produttivo di *mettere in circolo Rosselli e Gramsci con la grande cultura politica contemporanea* consiste nello

limitandosi a fornirgli "quel fondamento etico di cui ha bisogno" perché la "coesione sociale" non venga meno. Insomma Amato sembra cadere proprio in quel vizio di economicismo e anzi di filò-capitalismo che la Arendt rimprovera al liberalismo tradizionale. In altre parole il rapporto non può essere formulato nei termini: il liberalismo ci mette il "mercato", il socialismo ci mette l'"etica". Rosselli e Gramsci ci dicono altro. Così se è vero, come pure sostiene Amato, che "il potere è contro la libertà", però per non cedere all'antipoliticismo vetero-liberale stigmatizzato dalla Arendt, occorre ridurre il socialismo non ad una vacua eticità, ma - come insegnava già Montesquieu- alla disposizione di un "potere" alternativo, fatto di regole, organizzazione, progetto, partito, sindacato e poi, certo, anche etica.

[35] Jellamo, *op. cit.*, p. 32.

svelare il senso profondo -e storico e teorico- di una ricerca che scommette sulla possibilità di una critica *democratica* del capitalismo che sia critica *moderna* della modernità. Una ricerca insomma dove i concetti di "libertà" (rispetto al totalitarismo comunista), di "democrazia" (rispetto all'elitismo vetero-liberale), di "eguaglianza" (rispetto all'ingiustizia connaturata al capitalismo) integrino un originale progetto politico di liberazione, democratico e rivoluzionario al tempo stesso. "Fini radicali con mezzi liberali", per dirla con Lukes.

INTRODUZIONE

CHE COS'È SOCIALISMO LIBERALE?

Concetti quali "socialismo liberale" e "rivoluzione in Occidente" hanno una storia, una lenta maturazione, che occorre considerare quando si voglia apprezzare l'effettivo valore delle estreme e certo peculiari sistemazioni di Carlo Rosselli e Antonio Gramsci.

La loro evoluzione coincide, in definitiva, con quella dei tentativi di trovare una modalità di realizzazione del socialismo nell'Occidente più avanzato da' punto di vista dello sviluppo capitalistico e della de mocrazia politica.

In sede introduttiva daremo conto quindi prima del quadro internazionale in cui comincia a maturare la riflessione, poi di quello italiano, per concludere con un primo ragguaglio sulla originalità del contributo di Rosselli e Gramsci.

E' stato Guido Calogero a ricordare che "di *liberaler Sozialismus* si parlava già al tempo di Marx"[1], mentre

[1] G. Calogero, *Socialismo liberale e liberalsocialismo* (dicembre 1944), in Id., *Difesa del liberalsocialismo*, Roma 1945, p. 62. Parole praticamente riprese da Nicola Tranfaglia che ha scritto: "in Germania, mentre Marx dettava il *Manifesto del partito comunista*, l'espressione *liberaler Sozialismus*, già circolava nel

Perry Anderson in un noto saggio degli anni '80 dedicato a Norberto Bobbio, ricordava che se "socialismo" e "liberalismo" certo nacquero come alternativi, pure dalla seconda metà dell''800 l'esplosione della "questione sociale" ingenerò un "corto circuito" che, a cominciare da John Stuart Mill, impose al liberalismo più sensibile la necessità di confrontarsi e anzi mediarsi con il nascente movimento operaio.

Col tempo la tendenza si rafforzò, Anderson fa i nomi anche di Bertrand Russel che durante la prima guerra mondiale approdò al *guild socialism*, o di John Dewey che importò in America la convinzione che "i fini del liberalismo classico richiedano ormai la realizzazione del socialismo"[2]. Mentre una menzione particolare merita -per la eco che le sue teorie ebbero in Italia- Leonard T. Hobhouse con i volumi *Democracy and Reaction* del 1904 e soprattutto *Liberalism* del 1911 (ma ristampato nel 1919 e 1925) che, "assumendo come punto di riferimento la tradizione liberale inglese e in particolare Stuart Mill, ma senza trascurare l'esperienza della socialdemocrazia tedesca e il suo programma del 1891, giungeva a conclusioni non dissimili da quelle rosselliane"[3].

dibattito politico; così in Francia e in Inghilterra facevano la propria comparsa analoghe locuzioni" (N. Tranfaglia, *Liberalsocialismo*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (cur.), *Dizionario di politica*, Torino 1983, p. 610).

[2] P. Anderson, *The Affinities of Norberto Bobbio*, "New Left Review", 170 (1988), p. 6. Tr. mia.

[3] N. Tranfaglia, *Carlo Rosselli dal processo di Savona alla fondazione di G.L. (1927-1929)*, "Il Movimento di Liberazione in Italia" (gennaio-marzo 1972), p. 23.

Torneremo su Hobhouse, ma prima importa sottolineare il fatto che la circolarità di motivi socialisti e liberali definitasi fra fine '800 e primi del '900 funzionava, per così dire, nei due sensi, cioè era fatta di liberali che muovevano verso il socialismo e però anche di socialisti che guardavano al liberalismo e comunque si ponevano il problema della democrazia.

Veramente ci fu anche una terza importante corrente quella del liberalismo conservatore che, per quanto aspramente polemica verso il socialismo, pure definì i propri statuti confrontandosi con la questione socialista. Penso a von Mises e a von Hayek. Proprio da una testimonianza diretta di quest'ultimo sappiamo che ad inizio '900 "egli /von Mises/, come accadde quasi vent'anni dopo alla mia generazione, era stato portato a questi argomenti dall'interesse alla moda per la *Sozialpolitik*, simile come vedute al socialismo 'fabiano' inglese"[4]. Del resto la *Zusammenfassung* di von Mises continuò presso il seminario viennese di Eugen von Böhm-Baverk, il cui "socialismo" si confrontava con l'"austromarxismo" di Otto Bauer[5]; mentre d'altro canto si mostrava edotto anche degli sviluppi del socialismo neokantiano e delle evoluzioni del marxismo occidentale, tanto da scrivere: "i neokantiani, specialmente Friedrich Albert Lange e Hermann Cohen, si sono dichiarati sociali-

[4] F.A. von Hayek, *Presentazione* (1978), a L. von Mises, *Socialismo* (1922), Milano 1990, p. 24.
[5] Cfr. ivi, p. 25.

sti", mentre "simultaneamente i marxisti hanno tentato di conciliare marxismo e neocriticismo"[6]. Detto per inciso: von Mises si opponeva a queste "conciliazioni" in nome di un liberalismo di stampo ottocentesco[7], continuava infatti a contrapporre etica ed economia, anzi segnatamente subordinava la morale al capitalismo, la motivazione "altruistica" alla "motivazione egoistica"[8]. Per von Mises insomma tutta la moralità possibile si risolve nella opzione originaria fra comunismo e capitalismo, dopo di che: "ciò che è reso necessario all'ordine sociale che si è scelto è morale, tutto il resto è immorale"[9]. Da un siffatto modo manicheo di ragionare consegue che ogni critica occidentale del capitalismo è come tale *immorale* mentre il profitto diviene l'unico criterio di valore, economico come morale.

Che tanta parte del liberalismo conservatore e reazionario del '900, fino a quello attuale (si pensi solo al caso italiano), si fondi sulla divaricazione di etica ed economia operata da von Mises, conferma l'importanza e l'attualità di un ripensamento del nesso fra liberalismo e socialismo, ma anche l'originalità del liberalismo italiano di scuola crociana che, al contrario delle correnti anglosassoni e mitteleuropee prevalenti, la libertà ha sempre ritenuto compatibile con le più ardite politiche di riforma economica.

[6] Von Mises, *op. cit.*, p. 475.
[7] Cfr. von Hayek, op. cit., p. 29.
[8] Von Mises, *op. cit.*, p. 439.
[9] Ivi, p. 481.

Ma riprendiamo il filo del discorso relativo alle origini remote del "socialismo liberale". Fu alla fine dell''800 che si cominciò a parlare di "crisi del marxismo" (la prima di una lunga serie), crisi che sembrò avere la sua prova più patente nella famosa introduzione che nel 1895 Engels prepose alla nuova edizione delle *Lotte di classe in Francia* di Marx, un documento in cui la via rivoluzionaria classica era affiancata dalla previsione anche di una via diversa, più di lunga lena, democratico-parlamentare.

Fu nell'ambiente socialdemocratico che le evoluzioni della società, dell'economia e della politica di fine '800 ebbero le maggiori conseguenze. Come che sia infatti delle differenze fra Kautsky e Bernstein per entrambi fu da un certo punto acquisito che "il passaggio dal capitalismo al socialismo non poteva avvenire come un 'salto', sarebbe durato per decenni, in un lungo periodo a economia mista"[10]. Il fatto che alla "crisi del marxismo" di fine '800 sia seguita, con la prima guerra mondiale anche una "crisi del socialismo della II Internazionale"[11], coincidente variamente con il sorgere del comunismo, ma anche del fascismo (si pensi al caso del transfuga Mussolini) e dei nuovi socialismi critici (dal sindacalismo rivoluzionario, ai *nèos* francesi, al "socialismo liberale" di Rosselli), non toglie però che una certa lezione di mediazione del socialismo con la democrazia e pure

[10] M. Waldenberg, *Karl Kautsky e Eduard Bernstein: due concezioni della strategia*, in M. Degl'Innocenti (cur.), *Filippo Turati e il socialismo europeo*, Napoli 1985, p. 102.

[11] Ivi, p. 107.

col capitalismo fosse ormai acquisita e prendesse sempre più la forma della ricerca di una "terza via".

In Italia ci fu un importante riflesso delle discussioni europee sulla "crisi del marxismo" e una diffusa ricerca di nuove soluzioni. Antonio Labriola ad esempio già nel 1896 aveva mostrato una acuta consapevolezza: "il socialismo entrerà in un lungo *periodo di crisi*. Le stesse teorie marxistiche (parlo delle *vere*) sono ormai in parte inadeguate ai nuovi fenomeni economico-politici dell'ultimo ventennio"[12]. Alla consapevolezza delle tendenze strutturali della fase si era poi aggiunta la pressione dei fatti italiani, le feroci repressioni dei moti popolari del 1898, culminate con le cannonate di Bava Beccaris, avevano fatto sì che "il socialismo propriamente detto per il momento si trova in un certo regresso, cioè i socialisti, per salvarsi, fanno la parte di semplici liberali"[13], ovvero assumevano su di sé l'obiettivo della democrazia e del rispetto della legge e dei diritti.

Detto questo poi Labriola non era affatto indulgente con il "confusionismo" delle nuove generazio-

[12] Antonio Labriola, lettera a R. Soldi del 31 agosto 1896, in Id., *Epistolario 1896-1904*, Roma 1983, p. 715. Ancora anni dopo scrivendo a Karl Kautsky sosteneva che le nuove condizioni "mi riconfermano sempre più nella mia persuasione, che ho da 1896, e cioè che il socialismo è entrato in un periodo di lunga pausa" (lettera a K. Kautsky del 5 ottobre 1900, ivi, p. 958), di cui il revisionismo di Bernstein non era che un riflesso.

[13] A. Labriola, lettera a W. Liebknecht dell' 8 agosto 1899, ivi, p. 937.

ni socialiste che semplicemente giustapponevano problematica liberale e problematica socialista; lamentava ad esempio che Claudio Treves pretendesse *sic et simpliciter* di sostituire Marx addirittura con Antonio Graziadei, o che Gioele Solari venisse "a lodare - in nome di Einaudi- l'iniziativa del capitalista imprenditore!"[14]. La soluzione della crisi del marxismo non poteva essere l'"insalata russa" per cui "Marx, Graziadei, Croce, Ferrero, Merlino e Colajanni (?) fa lo stesso"[15].

Il destinatario di quest'ultima lettera, Romeo Soldi, fu uno dei protagonisti del dibattito a cavallo fra fine '800 e primi del '900. Esponente dell'ala "rivoluzionaria" del socialismo italiano le sue tesi costituiscono un puntuale riscontro italiano della polemica Bernstein-Kautsky. In uno scritto del 1903 Soldi parteggiava, contro lo statalismo di Turati e Bissolati, per giovani come Arturo Labriola, Merlino, Enrico Leone che, oltre che di Bernstein, "subivano le influenze degli insegnamenti liberistici dei prof.ri Pareto, Pantaleoni e De Viti e arrivavano alla concezione di un socialismo-liberistico"[16]. Soldi non si nascondeva le "contraddizioni" di questi tentativi "di arrivare ad una apparente conciliazione delle proposizioni più opposte", ma ne approvava le motivazioni di fondo,

[14] A. Labriola, lettera a I. Bonomi del 24 agosto 1899, ivi, p. 938.

[15] A. Labriola, lettera a R. Soldi s.d. ma giugno 1899, ivi, pp. 934-935.

[16] R. Soldi, *Le varie correnti nel partito socialista italiano*, "Giornale degli economisti", giugno 1903, p. 522.

cioè l'antistatalismo e il liberismo economico; perciò parlava di "socialisti neo-liberisti" e di "neo-socialismo antistatale" e l'ossimoro attribuiva all'"ironia della storia" per cui "mentre il socialismo democratico sorge come reazione al liberalismo, pur attingendo alla stessa fonte le proprie basi scientifiche (Smith e Ricardo) costringa /*sic*/ spesso e liberisti e socialisti-democratici alla stessa lotta contro il cosiddetto socialismo di stato"[17].

Come detto le tesi di Soldi vanno contestualizzate entro il dibattito aperto nel socialismo del suo tempo. Citava infatti un articolo di Enrico Leone del 1899 in cui questi aveva sottolineato il fatto che Arturo Labriola accettasse "le vedute del Bernstein, che la nuova fase del socialismo debba essere un ritorno al liberalismo originario, prima che fosse stato volto a scopi capitalistici, cioè a dire a un liberismo sfornito di qualsiasi contenuto di classe"[18]. In questo quadro veniva considerato plausibile un "nuovo socialismo liberista" che "pur essendo un movimento di classe, non dovrebbe essere, o dovrebbe cessare di essere, una lotta di classe"[19]. Dunque: *sottrarre il liberalismo agli "scopi capitalistici" e mediarlo con il socialismo e la "lotta di classe"*. Questa la lezione di un importante settore del neosocialismo a cavallo fra ottocento e novecento.

[17] Ivi, p. 541.

[18] E. Leone, *Nuovi orizzonti socialisti*, "Critica sociale", 16 (I ottobre 1899), p. 251.

[19] Ivi, p. 252.

Antonio Labriola stigmatizzò l'articolo di Soldi (ma evidentemente l'insieme del "neo-socialismo"), dicendo che "loda e celebra quelli che in Italia hanno combattuto e superate le dottrine economiche di Marx!"[20], e per di più presupponeva un sincretismo social-liberista che "confina con la irresponsabilità".

In ogni caso l'insieme delle posizioni che articolavano il socialismo italiano fra '800 e '900 davano per acquisito il fatto che "il mondo economico-politico si è complicato"[21] e che di conseguenza il movimento operaio doveva aggiornare le proprie posizioni teoriche e politiche. Beninteso il dibattito dei decenni successivi, più che su socialismo e *liberismo* sarebbe stato centrato su socialismo e *liberalismo*, dato che la rivoluzione sovietica impose di concentrare l'attenzione non più tanto sull'economia, quanto sul modo di concepire la politica e la libertà; ma in entrambi i casi era ormai radicata, come detto, la convinzione che "il mondo" analizzato da Marx si fosse "complicato" e imponesse dunque soluzioni nuove.

Proprio l'esperienza di guerre e rivoluzioni d'inizio '900 avrebbe convinto Rosselli e Gramsci che la "lotta di classe" era tutt'altro che superata, come pretendeva Leone; il che non ultimo implicò che la questione delle libertà doveva essere ragionata insieme ad una concezione conflittuale delle lotte politiche e

[20] A. Labriola, lettera a Luise Kautsky del 26 settembre 1903, in Id., *Epistolario*, cit., p. 992.

[21] A. Labriola, lettera a B. Croce dell'8 gennaio 1900, ivi, p. 947.

sociali. Libertà e conflitto dunque, "cuore e critica" secondo il nome iniziale della "Critica sociale".

Risalgono a quella temperie politica e ideale i primi tentativi di ragionare della rivoluzione nei paesi occidentali in modo diverso dalla *orientalische Frage* (come disse Kautsky a fine '800[22]), cioè dalla rivoluzione nei paesi arretrati.

Del resto proprio le parole dell'ultimo Engels circa una rivoluzione che "progredisca lentamente di posizione in posizione in un combattimento duro, ostinato", è stato giustamente notato, "ci suggeriscono di evocare 'la guerra di posizione' descritta da Gramsci nel 1929-1935 nei *Quaderni del carcere* e di cui si sa che la sua messa in pratica, preliminare per qualsiasi offensiva, è in occidente assolutamente indispensabile"[23]. La *rivoluzione in Occidente* viene dunque da lontano, dalla fine dell''800.

Lungo una linea di ricerca che per altro si incrociava con quella dei socialdemocratici se è vero che nel 1910 Kautsky "polemizza ormai con la sinistra radicale ed introduce la distinzione, ripresa da Gramsci, tra oriente e occidente. Bisogna distinguere tra guerra d'annientamento e guerra d'usura; e secondo lui è la guerra d'usura all'ordine del giorno in occidente"[24].

[22] Cfr. A. Catone, *Gramsci, la rivoluzione russa e la rivoluzione in Occidente*, in A. Burgio e A.A. Santucci (cur.), *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Roma 1999, p. 66.

[23] J. Textier, *La guerra di posizione in Engels e Gramsci*, ivi, p. 11.

[24] Ivi, p. 22.

Come si vede una serie di motivi ritornano a cavallo dei due secoli, si incrociano, si sommano, anche se la convinzione che in Occidente ci voglia una rivoluzione *altra*, non trova ancora una vera, adeguata sistemazione.

Ma un altro filone critico, che aveva preso le mosse da settori diversi del socialismo europeo confluì infine nelle rielaborazioni rosselliane e gramsciane, quello che si opponeva al determinismo, marxista ma anche positivista.

Sia in ambiente francese (C. Renouvier, A. Fouillée), che in ambiente tedesco (H. Cohen e la scuola di Marburg), e anche italiano (Alessandro Levi, il primo Rensi, il giovane Giovanni Amendola) vi fu fra '800 e '900 una riscoperta di Kant (della sua etica in particolare) che ebbe immediati risvolti politici. E' chiaro infatti che considerare le "idee" come "*forze* sociali" era qualcosa che colpiva al cuore il vecchio determinismo, il vecchio rapporto struttura-sovrastruttura, dal momento appunto che si teorizzava le idee avessero un influsso diretto sulla dimensione storica, economica e politica. Non a caso dunque Alfred Fouillée, teorico delle "idee-forza"[25], pur re-

[25] E' da sottolineare il fatto che nella formazione del giovane Gramsci intervenisse anche la suggestione delle idee-forza di Fouillée, al punto da influenzarne il concetto di rivoluzione. Così nel 1917 scriveva che il socialismo non è niente di "definitivo", al contrario è "rivoluzione continua", grazie alla quale "nuove energie sono suscitate, nuove idee-forze sono suscitate" (A. Gramsci, *I massimalisti russi* (luglio 1917), in Id., *Scritti giovanili*, Torino 1975, p. 124).

spingendo del sindacalismo rivoluzionario l'invito alla violenza, considerava Sorel "il teorico socialista che più degli altri ha indicato il diritto e la morale come *fattori* essenziali alla soluzione dei problemi sociali"[26]. In questo quadro dunque, e proprio in virtù del suo neoakantismo di fondo, "Sorel può apparire a buon diritto come autore liberale e socialista"[27].

Il neokantismo influenzò in Germania anche il revisionismo di Bernstein[28], mentre il già ricordato Hermann Cohen "divenne anche il padre spirituale dei 'socialisti neokantiani'. Il neokantismo divenne importante per il movimento socialista a causa delle sue implicazioni sul piano dell'etica. Esse invitano a misurare le istituzioni sociali con norme universalizzabili di libertà e giustizia"[29]. Proprio come in Inghilterra dove Hobhouse puntò a "collegare le esigenze individuali (le libertà) e le loro condizioni universali (l'eguaglianza)"[30]. "*Equal liberty*" nacque allora, e precisamente come nuova mediazione fra struttura (critica egualitaria dell'economia) e sovra-struttura (i valori, le libertà).

Il tutto senza dimenticare ovviamente un pensatore socialista come il belga Henri De Man, la cui influenza fu addirittura "preponderante", secondo

[26] G. Cavallari, *Le origini del liberalsocialismo in Francia*, in M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi (cur.), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma 1994, p. 247.

[27] *Ibid.*

[28] Ivi, p. 245.

[29] O. Kallscheuer, *Il "socialismo liberale" in Germania*, ivi, p. 260.

[30] N. Urbinati, *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, ivi, p. 230.

Tranfaglia, su Rosselli. *Socialismo liberale* non sarebbe altro che "una traduzione o riduzione italiana dell'opera di De Man"[31], cioè di quell'*Au de là du marxisme* che significava, una volta di più, superamento della dimensione determinista, economicista, dogmatica.

Ecco, quando si ragiona di Rosselli e della sua concezione della politica come "fede" (e dunque volontarismo, non determinismo) o quando si ragiona della centralità della "società civile" (non dell'economicismo) in Gramsci, si deve tenere presente questo clima d'epoca, che comincia a determinarsi ben prima della rivoluzione sovietica (e quindi non necessariamente come risposta ad essa[32]).

La *rivoluzione intellettuale e morale* (e il suo interfaccia *rivoluzione in Occidente*) matura nelle cose ben prima che nella testa di Gramsci.

Viene da sé poi che respirare il clima della propria epoca non significa subirlo. Non era da Rosselli né da Gramsci. Se, all'atto pratico, Bernstein cercava un "*Compromiß*" con la borghesia, Weber parlava di "*unione sociale* della nazione", il pacifista internazionalista Jaurés diventava improvvisamente guerrafon-

[31] Tranfaglia, *Carlo Rosselli dal processo di Savona alla fondazione di G.L.*, cit., p. 24.

[32] Del resto quando Gramsci già nel 1917 parlava di quella sovietica come di una *rivoluzione contro il Capitale*, dimostrava come ben prima della qualsiasi degenerazione staliniana fosse convinto della decisività dei motivi morali e volontaristici (di contro alla *vulgata* marxista) nella determinazione dei fatti politici e storici.

daio e patriottico, non era certo questo che poteva soddisfare il nuovo socialismo, in Italia per altro non poco provato dal decennio di "collaborazione" Turati-Giolitti.

E' chiaro che non si cercava solo una inedita sintesi liberalismo-socialismo, non una qualsiasi, si cercava anche una politica nuova, meglio un soggetto politico nuovo. Di qui la peculiarità dell'interesse di Rosselli per il sindacalismo rivoluzionario prima, poi per il partito di Matteotti (in quanto alternativo a quello di Turati), ma soprattutto per i laburisti e il neosocialismo francese. Attenzione critica che sostanziava anche l'interesse di Gramsci per quella che a lui appariva la novità della rivoluzione di Ottobre.

La simpatia di Rosselli per il laburismo è nota ("tornò da Londra entusiasta del Labour Party" scrisse una volta la Kuliscioff a Turati). Ne daremo conto nel capitolo dedicato agli scritti degli anni '20, qui importa stabilire che essa, che pure rivela elementi di confusione interni al pensiero di Rosselli, si fonda su due tratti pertinenti: 1) la sottolineatura della differenza con il "socialismo continentale", tanto questo fondato sull'ideologia e sul dogmatismo, quanto quello inglese realista, pragmatico, "confinato nel campo economico" (di qui la stranezza per un teorico della fede e dell''idealismo politico' come Rosselli[33]); 2) la relativa convinzione che proprio del

[33] Rosselli in sostanza prima apprezzava il pragmatismo economico inglese contro l'ideologia marxista, poi però con-

laburismo fosse un "largo spirito liberale" ignoto al socialismo marxista.

Il combinato di pragmatismo e liberalismo avrebbe portato Rosselli nel 1924 alla conclusione "che la storica funzione liberale" presto "si trasferirà dal classico Partito Liberale al nuovo battagliero Partito Labourista".

Non era una tesi originale. Anzi, al di là del quadro internazionale ora descritto, essa aveva avuto una sua storia specificamente italiana che sarà bene ricostruire minuziosamente. Ne va non solo della contestualizzazione, ma della corretta intellezione dell'opera tanto di Rosselli quanto di Gramsci.

Mi riferisco in particolare ad una importante discussione che, prendendo le mosse da una polemica del 1919 fra Missiroli e Gentile, coinvolse negli anni successivi De Ruggiero, Alessandro Levi, Rodolfo Mondolfo, ma anche il giovane socialista Palmiro Togliatti o Gobetti. Il tema era: liberalismo e socialismo.

Proprio nella prefazione del maggio 1919 al libro in cui pubblicava, tra l'altro, i testi della polemica, Missiroli anticipava le parole che poi Rosselli avreb-

tro l'ideologia marxista che era economicista, rivalutava l'etica e i valori, cioè di nuovo l'ideologia. Questa è confusione di idee, anche se si intuisce l'intenzione originaria. Da notare per altro che proprio questa preferenza per l'*economico* (con riferimento al caso inglese) sarebbe stata stigmatizzata sia da Croce che da Calogero, che variamente liquidavano il suo "socialismo liberale" perché confusione appunto di piano economico e piano morale.

be ripreso nel 1924: "oggi la 'funzione' liberale è passata, di fatto, ai socialisti"[34]. E poco prima aveva precisato: "naturalmente, distinguo fra liberalismo e partito liberale", nel senso che il liberalismo come "funzione", era movimento, "continuo divenire", innovazione socio-politica e non andava confuso con quella concrezione particolare, conservatrice, che era il "partito liberale" (che era solo un partito politico tra gli altri).

In verità Missiroli già nel 1915 aveva sostenuto che "è illusione credere che l'*essenza* /c.m./ del movimento socialista risieda nel fattore economico"[35], il momento decisivo (cioè a prescindere dall'autocoscienza del singolo partito socialista) è quello "ideale". Ecco un elemento che Rosselli -cosa sistematicamente obliata dai suoi interpreti- trasse di peso dal pensiero di Missiroli. Il quale per altro diceva anche di più, e cioè: "la lotta di classe, *intesa secondo la pura dottrina socialista* /c.m./, non è un metodo, rivolto al conseguimento di un fine ideale di giustizia /.../ ma il modo di essere della vita moderna, che assume la propria coscienza attraverso la lotta"[36].

Una bella frase che contiene alcune cose importanti: 1) che la "lotta di classe" è l'essenza del *puro* socialismo (cioè non del *partito* socialista); 2) che in questa accezione *socialismo e modernità coincidono*; 3) che il socialismo è "metodo" come il liberalismo era

[34] M. Missiroli, *Prefazione* (maggio 1919), a Id., *Polemica liberale*, Bologna 1919, p. 11.

[35] Missiroli, *Il Papa in guerra* (1915), ivi, p. 57.

[36] Ivi, p. 55.

"funzione", 4) che di conseguenza *coincidono anche socialismo e liberalismo* (naturalmente come valori universali, *non come partiti*).

Va detto e sottolineato che l'insieme di queste considerazioni si ritroverà in Rosselli (ma anche, vedremo, in Gramsci). In effetti nella sua formazione la distinzione fra socialismo e partito socialista è un dato originario, acquisito, e per questo ebbe sempre presente la necessità di una nuova forma-partito (prima il partito di Matteotti, poi Giustizia e Libertà) che non fosse più quella riformista classica (a suo dire colpevole di aver pregiudicato il valore epocale del socialismo).

Ma c'era dell'altro. Rosselli tratta da Missiroli la centralità della "lotta di classe", arrivò a sostenere che essa, insieme al "materialismo storico" (cioè al primato dell'"ideale" rispetto alla struttura economica), era ciò che andava salvato del marxismo.

In questo combinato di lotta e passione, classismo e idealismo sta la ragione del successo, troppo spesso misconosciuto, di Missiroli presso le nuove generazioni liberali e socialiste fra anni '10 e '20.

Quanto al giovane Gramsci sappiamo che lesse il saggio missiroliano del 1915 ora citato e che lo recensì[37], ma soprattutto va ricordato che (come meglio vedremo oltre) nel 1918 scrisse che il liberalismo "come costume, è un presupposto, ideale e storico, del socialismo". Insomma quello che per Missiroli è

[37] Cfr. A. Gramsci, *Il Sillabo ed Hegel* (gennaio 1916), in Id., *Scritti giovanili*, cit., pp. 14-17.

"funzione" e per Rosselli è "metodo", per il giovane Gramsci è "costume", ma tutti pensano assolutamente allo stesso modo la relazione liberalismo-socialismo, democrazia-politica, universale-particolare.

Ma torniamo a Missiroli, la cui importanza nel dibattito politico italiano del primo dopoguerra è oggi ingiustamente misconosciuta. Le sue tesi in effetti in quel periodo crearono vivaci discussioni, in primo luogo ovviamente negli ambienti liberali classici. Alle obiezioni del deputato liberale (prima antigiolittiano, poi giolittiano, poi fascista) Pietro Chimienti, Missiroli ancora nel febbraio 1919 ripeteva che *liberalismo* e *partito liberale* sono "quasi sempre in assoluta opposizione", per aggiungere: "liberali, pertanto, sono tutti coloro, che, in un modo o nell'altro, assumono posizioni di opposizione, tutti coloro che negano uno stato di fatto, i critici, i rivoluzionari, gli utopisti"[38]; seguiva la conclusione ormai nota: "la funzione liberale, da almeno quindici anni, è passata, in Italia, ai socialisti. Il capo del liberalismo italiano, da quindici anni, è Filippo Turati"[39].

Tesi così nette non potevano che rinfocolare le polemiche. Ad un certo punto intervenne anche Giovanni Gentile. La sua posizione merita di essere riportata perché quella di un liberale (ché allora era tale) che non voleva rinunciare allo strumento del partito, e anzi ne faceva il tratto differenziale per ri-

[38] M. Missiroli, *Il dottor Faust* (febbraio 1919), in Id., *Polemica liberale*, cit., p. 173.

[39] Ivi, p. 176.

gettare l'identificazione con il socialismo. Nel febbraio 1919 Gentile scriveva infatti (dopo aver auspicato "chiarezza di concetti" per il "nostro non robusto pensiero politico") che il liberalismo non può essere solo una "funzione" (come voleva Missiroli, ma soprattutto Croce), ma deve dotarsi di un "organo determinato" che consenta ad essa di "specificarsi" in modo adeguato[40]. Insomma poneva il problema del *partito* liberale.

Missiroli rispondeva che quella di Gentile era una *riduzione conservatrice del liberalismo al liberismo.* Alla controreplica di Gentile che gli domandava se non fosse diventato socialista, Missiroli rispondeva che lui rimaneva un liberale 'del metodo', e che perciò non si scandalizzava per le "frequenti coincidenze, nell'azione pratica, coi socialisti", il cui partito "promuove le maggiori libertà, idealmente contenute nello stesso principio liberale"[41].

Dunque il socialismo come erede del liberalismo *storico* (cioè risorgimentale) in quanto sviluppa le "maggiori libertà" previste e consentite dal liberalismo-"metodo".

L'eco della discussione suscitata da Missiroli si protrasse negli anni (e pervase i più diversi ambienti).

Nel settembre 1919 fu la volta del giovane socialista Togliatti ad intervenire, sull'"Ordine Nuovo",

[40] G. Gentile, *Liberalismo e liberali* (febbraio 1919), in Id., *Dopo la vittoria*, Firenze 1989, p. 122.

[41] M. Missiroli, *Ultima replica* (febbraio 1919), in Id., *Polemica liberale*, cit., p. 205.

sulle questioni sollevate dal giornalista bolognese. Egli riconosceva che il liberalismo aveva avuto una funzione progressiva, di rinnovamento e dinamizzazione della società solo che, riprendendo il modulo polemico missiroliano, era entrato in crisi allorché si era irrigidito in uno schema di partito e di mero esercizio del potere: "i liberali sono morti, sono diventati conservatori, 'classe dirigente'"[42]. Era ormai la volta dei socialisti, passava a loro il testimone del liberalismo come metodo della modernità politica: "tra di noi acquista un significato speciale l'espressione che i veri liberali sono i socialisti, espressione che il Missiroli si compiace di ripetere"[43]. Siamo in presenza di acquisti importanti, considerato che siamo nel 1919, dopo la rivoluzione d'ottobre, e in presenza di un gruppo di intellettuali che avrebbe promosso la successiva nascita del Partito comunista[44].

Togliatti in effetti -pur avendo presente il successo dell'esperienza bolscevica- continuava il suo discorso dicendo che "il socialismo può diventare il vero

[42] P. Togliatti, *Che cos'è liberalismo?* (settembre 1919), in Id., *Opere*, vol. I, Roma 1974, p. 66.

[43] Ivi, p. 67.

[44] Aldo Agosti ha giustamente sottolineato la centralità di questo testo nella formazione di Togliatti ("lo scritto più maturo e sistematico di Togliatti in questo periodo" -A. Agosti, *Palmiro Togliatti*, Torino 1996, p. 20); ma anche giusta è l'osservazione che le tesi del 1919, con la critica del liberalismo elitista e la proposizione del movimento operaio come forza dirigente nazionale, si ritroveranno nei documenti del Congresso di "svolta" tenuto dal PCI a Lione nel 1926 (Cfr. ivi, pp. 76-77).

liberatore di tutto il paese nostro, abituandoci a considerare la libertà come una conquista, gli istituti politici come una incarnazione delle volontà organizzate e coordinate a uno scopo comune, l'autorità sociale come attributo della persona umana, inseparabilmente congiunto con la dignità del lavoro"[45].

La mediazione del liberalismo con il socialismo anche in questo caso era considerata un dato acquisito, anche se prendeva la forma peculiare del rapporto fra libertà politica e "dignità del lavoro", cioè con una attenzione particolare alla questione sociale.

Cosa, quest'ultima, che invece mancava in un altro dei giovani intellettuali che pure si rifece in quel periodo alle questioni sollevate da Missiroli. E' il caso di Guido De Ruggiero[46] che avendo presente (proprio come il giovane Rosselli) l'esperienza del laburismo scriveva che anche in Italia il liberalismo doveva "'andare incontro ai tempi' e /.../ accogliere in sé le esigenze più vitali del socialismo"[47]. Senza però esagerare, come a suo dire accadeva a Missiroli, che veniva accusato di "confusione tra liberalismo e so-

[45] Togliatti, *Che cos'è liberalismo?*, cit., p. 67.

[46] Da notare che De Ruggiero fu "strettamente" amico di Missiroli dal 1911 (e fino a che questi non aderì al fascismo) e dal 1912 collaborò al "Resto del Carlino" e ad altri giornali diretti da Missiroli (Cfr. R. De Felice, *Introduzione* a G. De Ruggiero, *Scritti politici 1912-1926*, Bologna 1963, p. 13).

[47] G. De Ruggiero, *L'impero britannico dopo la guerra*, Firenze s.d. (ma 1921), p. 8. Le stesse parole furono ripetute alla lettera dà De Ruggiero sulla rivista "La nostra scuola" nel marzo 1921 (G. De Ruggiero, *Il concetto liberale*, "La nostra scuola" (16-31 marzo 1921), in Id., *Scritti poltici*, cit., pp. 365-371).

cialismo" ovvero di "lasciarsi confondere le idee da quel miscuglio liberale-socialista e di accettare nell'ideologia liberale la tesi della lotta di classe"[48]. In questo senso la tesi di De Ruggiero era diversa tanto da quella di Togliatti, quanto da Missiroli e Rosselli[49] che, come abbiamo visto e vedremo, consideravano la lotta di classe un assunto centrale della modernità politica. De Ruggiero in verità restava fermo ad un liberalismo che opportunisticamente assumeva alcuni *issues* socialisti, ed era perciò più giolittiano che missiroliano.

[48] De Ruggiero, *L'impero britannico dopo la guerra*, cit., p 8. Da segnalare che già nel 1919 De Ruggiero si era detto disposto ad accettare la sintesi missiroliana di socialismo e liberalismo "se non mi suscitasse una viva perplessità quell'eccessivo insistere sull'idea apolitica di lotta di classe, che nel Missiroli pare un residuo non assimilato della concezione soreliana" (De Ruggiero, *Polemica liberale*, "Il Nuovo Giornale" (20 novembre 1919), ora in Id., *Scritti politici*, cit., p. 306). In effetti, come già riscontrato, Rosselli avrebbe tratto il motivo della "lotta di classe", come ingrediente della politica moderna *qua talis*, proprio da Missiroli ed esattamente in accezione soreliana (essendo Sorel notoriamente uno degli *auctores* del giovane Rosselli).

[49] Lo stesso interesse per il Labour, che pure non è escluso Rosselli mutuasse anche da De Ruggiero, è però diverso fra i due; infatti mentre Rosselli vi vedeva un'evoluzione del socialismo, De Ruggiero lo considerava, al contrario, un'evoluzione del liberalismo, nel senso che a suo dire il partito laburista era nato a fine '800 come evoluzione del "fabianesimo", a sua volta però "opera di intellettuali, venuti fuori dal liberalismo, e tendenti a imprimere un indirizzo democratico al movimento proletario" (De Ruggiero, *L'impero britannico dopo la guerra*, cit., p. 19).

Ma il dibattito era entrato anche nel partito socialista ufficiale, e non solo nei suoi settori giovanili e proto-comunisti. Rodolfo Mondolfo, probabilmente il migliore fra gli intellettuali di partito, si occupò della questione rispondendo ad una obbiezione di Balbino Giuliano, che accusava la sua dottrina del "rovesciamento della praxis" (in sostanza una critica del determinismo marxista) di risolversi in una "pura dottrina *liberale*". Mondolfo non mostrava scandalo, e si rifaceva proprio alle posizioni di Missiroli: "se il liberalismo fosse veramente (come voleva il Missiroli) una dottrina della storia che, secondo il concetto marxista di *praxis che si rovescia,* mirasse a un orizzonte sempre aperto e ad cammino sempre progrediente, la sua posizione nella lotta politica dell'età moderna sarebbe indubbiamente a fianco del socialismo"[50].

Anche per il socialista ufficiale Mondolfo dunque il liberalismo è una conquista universale della modernità, esattamente come il socialismo. E anzi secondo lui questa era una convinzione già dei padri del marxismo: "la stessa qualifica di *liberale,* che il Giuliano vuole attribuirmi in cambio di quella socialista, non sarebbe stata, nel senso in cui egli la intende, respinta neppure da Marx e da Engels, ma come confluente, non opposta a *socialista*"[51].

[50] R. Mondolfo, *Prefazione alla terza edizione* (1923) di Id., *Sulle orme di Marx,* Bologna 1923, vol. I, p. 17.

[51] Ivi, p. 18. Può avere una sua importanza notare che di "confluenza" di liberalismo e socialismo parlerà anche Bene-

Insomma dal socialismo rivoluzionario del giovane Togliatti a quello revisionista di Mondolfo comune è l'approdo teorico sul punto della possibile "confluenza" di socialismo e liberalismo (ritenuto, e questo è importante, compatibile con il marxismo).

Ma si pensi anche a Piero Gobetti. Questi nel saggio *La Rivoluzione Liberale* del 1924 richiamava espressamente "la nota polemica liberale del Gentile e del Missiroli", e delle tesi di quest'ultimo diceva che "definendo liberale l'opera dei socialisti in Italia era assai brillante e seducente nel campo storico"[52]. Semmai Gobetti criticava il moderatismo politico di Missiroli, che neutralizzava su basi riformiste la prospettiva social-liberale: "gli operai trovarono nel socialismo il simbolo rivoluzionario della loro libertà, e

detto Croce nel 1945 e nell'ambito proprio di una polemica con il liberalsocialismo degli azionisti. Scriveva in un numero dei "Quaderni della Critica": "se il socialismo non sarà più angustamente ristretto alla classe operaia, se esso correggerà o abbandonerà le teorie marxistiche, se si amplierà di nuovo a movimento umano e liberale e democratico che si dica, come era nelle sue origini, *lis finita est*, e socialismo e liberalismo confluiranno" (B. Croce, *Tendenze sociali e politiche del mondo odierno* (agosto 1945), in Id., *Nuove pagine sparse*, Napoli 1949, sezione I, p. 266). Croce accettava dunque il socialismo come valore universale, il che conferma che la astiosa polemica che nel secondo dopoguerra lo oppose agli azionisti era in definitiva speciosa, dovuta a equivoci e motivi personali, dato che l'essenziale, cioè la distinzione fra universale e particolare, fra socialismo-valore e socialismo-partito, era condivisa.

[52] P. Gobetti, *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia* (1924), in Id., *Opere complete*, vol. I, *Scritti politici*, Torino 1997, p. 958.

solo in questo senso (che è precisamente l'opposto di quello riformistico teorizzato dal Missiroli) ebbero nel mondo moderno una funzione liberale"[53].

Insomma il socialismo può coincidere con il liberalismo solo in prospettiva rivoluzionaria. E questo oltre a veder d'accordo Gramsci e il gruppo di "Ordine Nuovo" (giornale al quale non a caso collaborava Gobetti), avrebbe visto soprattutto d'accordo Rosselli (che sempre non a caso collaborava con "La Rivoluzione Liberale"[54]). Su posizioni opposte era semmai, allora, De Ruggiero (per non dire, ovviamente, di Gentile) che, abbiamo visto, accusava Missiroli di essere troppo 'a sinistra' ovvero di ridurre senz'altro il liberalismo al socialismo.

Ma non si può terminare un discorso come questo sulle tendenze del nostro liberalismo del primo dopoguerra, senza un riferimento al teorico del liberalismo più classicamente italiano, Benedetto Cro-

[53] Ivi, p. 955.

[54] Il debito di Giustizia e Libertà con Gobetti sarebbe stato espressamente riconosciuto da Rosselli, come ha ricordato Paolo Bagnoli (Cfr. P. Bagnoli, *Rosselli, Gobetti e la rivoluzione democratica*, Firenze 1996, p. 10), che ha individuato il tratto comune ai due in una certa interpretazione della storia d'Italia fondata su una "concezione etica della politica". Al riguardo ripeto che Rosselli e Gobetti non puntavano semplicemente a sostituire al primato dell'economico (tipico del determinismo marxista) il primato della morale, il che li avrebbe consegnati ad una speculare astrattezza (che non a caso fu del loro maestro Salvemini), ma cercavano una nuova sintesi, dove umanesimo ed eticità non rinunciavano a pensare la critica dell'esistente.

ce. Il capitolo VII degli *Elementi di politica* del 1924, quello intitolato e dedicato alla celebre distinzione fra "liberismo" e "liberalismo", non è rettamente intelligibile senza riferimento all'intero dibattito fin qui ricostruito. Infatti teorizzando il liberalismo come *valore universale,* cioè "svolgimento e progresso morale"[55], Croce non faceva che sistematizzare più rigorosamente la missiroliana distinzione "fra liberalismo e partito liberale", dove il primo termine coincide con "il modo di essere della vita moderna", che è "lotta", divenire, progresso.

All'interno di questo quadro poi, secondo Croce, si svolge il confronto *politico* fra i singoli partiti, fra singoli determinati programmi; che però appunto per la loro determinatezza e contingenza non possono porsi come universali, definitivi[56]. E qui veniamo al punto. Socialismo e liberismo non sono "due sistemi economici separati e opposti" *assolutamente;* tanto che Croce si domanda retoricamente: "quale ordinamento liberistico non è da dire in qualche parte socialistico, e all'inverso?"[57]

In questo senso il liberale può ben accettare "provvedimenti e ordinamenti" che si dicono socialisti

[55] B. Croce, *Elementi di politica* (1924), in Id., *Etica e politica,* Roma-Bari 1981, p. 266.

[56] In questo senso quello liberale è un "semplice partito tra i partiti, senz'alcuna prerogativa rispetto agli altri negli intrecci della lotta politica, e soggetto alle leggi stesse degli altri tutti" (ivi, p. 235).

[57] Ivi, p. 266.

purché, ripeto, in un quadro *Ur-liberale* (Croce parla di concezione "metapolitica"[58]), cioè di accettazione delle regole democratiche e di ripudio della violenza.

Solo a questa condizione si può secondo Croce, ed è un'affermazione particolarmente importante nel contesto del nostro discorso, "con paradosso di espressione, parlare finanche (come ricordo che si fa in una bella eulogia e apologia inglese del liberalismo, quella dello Hobhouse) di un 'socialismo liberale'"[59].

Ricapitolando "socialismo liberale" è "espressione" *non contraddittoria* in quanto presuppone la *relatività delle opzioni politiche* (ogni politica liberista è *un po'* socialista, e viceversa); ma ferma restando l'*assolutezza* del presupposto *Ur-liberale*, cioè delle istituzioni democratiche.

Ma passiamo finalmente a Rosselli, che in sede introduttiva affrontiamo con esclusivo riferimento alla discussione aperta da Missiroli.

Nel 1924 Rosselli pubblicò su "Rivoluzione Liberale" un articolo dal titolo *Liberalismo socialista*. E' per noi importante perché riprendeva proprio la definizione missiroliana del liberalismo come "metodo", come "infinito mareggiare della realtà" ma anche, in termini più direttamente politici, "negazione sottintesa di ogni stato di fatto"; e anzi, notava Rosselli, proprio "partendo da queste premesse gli riesce faci-

[58] Ivi, p. 235.
[59] Ivi, p. 267.

le /a Missiroli/ rivendicare come conseguenza del liberalismo, il socialismo"[60].

Anche Rosselli poi, come Gobetti, faceva, soprattutto dopo l'avvento del fascismo, a Missiroli alcune obbiezioni alla fin fine estrinseche (di essere un mero "spettatore" della politica, di non promuovere "un moto concreto di masse", ecc., tutte cose da non rimproverarsi a un giornalista), ma il punto è che ne condivideva la sostanza di pensiero: "Missiroli, almeno sino alla marcia su Roma, vide nei socialisti i veri e soli eredi della funzione liberale e in Turati il loro alfiere"[61].

Questo scritto di Rosselli fu accompagnato su "Rivoluzione Liberale" da una nota di Gobetti in cui era detto tra l'altro: "una volta ammesso, come ammette Rosselli, che il socialismo è conquista da parte del proletariato di una relativa indispensabile autonomia

[60] C. Rosselli, *Liberalismo socialista* (1924), in Id., *Socialismo liberale e altri scritti*, Torino 1973, p. 116. Vero che con queste parole sul socialismo come "conseguenza" del liberalismo Rosselli sembra confondere i due piani istituzionale e politico (cfr. *infra* le critiche a Bobbio), ma era stato egli stesso a precisare, in un articolo su "Critica Sociale" del 1923 singolarmente intitolato anch'esso *Liberalismo socialista*, che il suo fine è "una pratica socialista con *metodo liberale*", (C. Rosselli, *Liberalismo socialista* (luglio 1923) in S. Mastellone, *Carlo Rosselli e "la rivoluzione liberale del socialismo". Con scritti e documenti inediti*, Firenze 1999, p. 139), dove è ferma la distinzione fra metodo e politica, salvo poi la necessità del nesso funzionale (per cui i socialisti devono operare nella democrazia).

[61] Rosselli, *op. cit.*, cit., p. 116.

economica e l'aspirazione delle masse ad affermarsi nella storia, il passo più difficile per intendersi è compiuto. Anche il nostro liberalismo è socialista se si accetta il bilancio del marxismo e del socialismo da noi offerto più volte. Basta che si accetti il principio che tutte le libertà sono solidali"[62].

E' la conferma che "rivoluzione liberale" e "socialismo liberale" coincidono almeno su due punti essenziali: 1) la tesi missiroliana per cui "liberalismo è la stessa essenza della storia moderna, attivistica e immanentistica"[63], 2) la necessità che dato il risvolto politico di questo assunto ("tutte le libertà sono solidali"), poi però il proletariato abbia una sua propria "indispensabile autonomia" politica e programmatica (e questa era una critica del riformismo[64]).

Di nuovo: democrazia e rivoluzione, liberalismo e socialismo[65].

[62] P. Gobetti, *Liberalismo socialista* (luglio 1924), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 761.

[63] Gobetti, *La Rivoluzione Liberale*, cit., pp. 957-958.

[64] Va detto che la nota di Gobetti appena citata introduceva un articolo di Rosselli di risposta ad uno di Riccardo Bauer apparso sulla "Rivoluzione Liberale" del giugno 1924. Ora anche in quell'occasione Gobetti aveva preposto all'articolo di Bauer -che parlava di "contrasto" fra liberalismo e socialismo- una nota in cui sosteneva che invece fra i termini c'era un "terreno comune", semmai, aggiungeva, "i dissensi sussistono piuttosto tra il nostro marxismo e l'interpretazione positivistica, statalista, che ne diedero i socialisti del 1890-1900" (P. Gobetti, *Domande ai socialisti* (giugno 1924), ivi, p. 735). Appunto: prossimità liberalismo-socialismo, ma presa di distanze dal riformismo.

[65] Giustamente Ariane Landuyt ha ricordato che Rosselli di recente è stato oggetto di un'acritica rivalutazione "che spes-

Da ultimo un riferimento alle tesi di Norberto Bobbio. Lo studioso torinese sostiene che la vera differenza fra Rosselli e il liberal-socialismo contemporaneo, da Rawls a Sen, è che mentre questi ultimi cercano un "sintesi" teorica fra fenomeni, socialismo e liberalismo, presupposti come storicamente alternativi, per Rosselli invece non ci sarebbe alterità originaria, ma rapporto di continuità, successione diacronica di *prima* e *poi*, dove cioè il socialismo sarebbe "l'ultima fase" del liberalismo iniziatosi a realizzare "attraverso le rivoluzioni americana e francese"[66].

Insomma: altro la sintesi fra naturalmente opposti, altro lo sviluppo fra naturalmente successivi.

Ma davvero il rapporto liberalismo-socialismo è, in Rosselli, quello definito da Bobbio? Davvero il socialismo è la *fase suprema* del liberalismo? Davvero il rapporto è speculare a quello che si instaurò nell''800 fra liberalismo e democrazia, dove la democrazia fu "un'ulteriore fase di sviluppo del liberalismo"[67]?

Ma il socialismo non è la democrazia. La democrazia sì che può essere una modalità ulteriore del

so sembra confondere il liberismo e il liberalismo con la libertà *tout court*, lasciando invece in ombra e irrisolto il problema della giustizia sociale, che Rosselli auspicava allorquando rivendicava 'un'Europa socialista e liberale'" (A. Landuyt, *Rosselli, l'Europa e la "terza via"*, "Quaderni del Circolo Rosselli", 1 (2000), p. 122).

[66] N. Bobbio, *Attualità del socialismo liberale* (1997), in C. Rosselli, *Socialismo liberale* (1930), Torino 1997, p. VII.

[67] Ivi, p. IX.

liberalismo, nel senso che il liberalismo è la *libertà politica* di un'*élite*, mentre la democrazia è la *libertà politica* estesa a tutti.

Il liberalismo è il *prima* della modernità politica, la democrazia è il *poi*.

Detto altrimenti: si tratta di *differenze specifiche* (giustamente ponibili in rapporto di successione temporale) di un unico *genere prossimo*: la *politica moderna* come luogo dei diritti, dei doveri, delle regole, dei poteri regolati e validi per tutti.

Il socialismo però, si diceva, è altro. Il socialismo è *parte*, non è le *regole*, è qualcosa che presuppone le regole (cioè la democrazia), ed entro di queste gioca il suo gioco, cerca di far valere il proprio programma politico. Esattamente come il "liberismo" che è, in Missiroli come in Croce, *partito liberale* (non, appunto, liberalismo).

In questo senso non c'è rapporto di *ulteriorità* né *successione* fra socialismo e *liberalismo*, come non ci deve essere di *identità* fra socialismo e *liberismo* (cosa che invece troppe volte una sinistra sedicente 'moderna' ci propone). E' possibile invece rapporto di *convivenza funzionale* fra il liberalismo come sistema (o "metodo", o "funzione") e il socialismo come partito e programma determinato; esattamente come fra liberalismo e partito liberale. Fra socialismo e partito liberale c'è, poi, rapporto di *convivenza politica*, l'uno però alternativo all'altro in termini di politica economica, culturale, estera, ecc. La democrazia, insomma.

Ma qual è, più determinatamente, la differenza fra partito socialista e partito liberale? E' una domanda

la cui risposta è fondamentale per la integrazione del senso della definizione rosselliana di "socialismo liberale". Ebbene la differenza è nel fatto che il socialismo è (deve essere, per Rosselli come per Gramsci) *critica del capitalismo.* Ovviamente *in Occidente* (e questo è il punto), cioè *accettando le regole della democrazia* (che è appunto il liberalismo nella sua "ulteriore -anzi *ultima*- fase").

I piani, *temporalmente compossibili,* sono però *distinti.* L'uno il piano politico-istituzionale, l'altro quello politico-partitico.

In questo senso aveva ragione Croce a sostenere contro il Partito d'azione che liberalismo e socialismo "non possono stare sullo stesso piano"; ma su piani differenti sì, e così sono perfettamente compatibili.

Partito socialista e partito liberale non sono (non devono essere) conciliabili, ma *liberalismo e socialismo* sì.

Questa distinzione è fondamentale. La sua incomprensione è la ragione *teorica* specifica di tutti gli equivoci *politici* che hanno traviato la sinistra italiana negli ultimi cinquant'anni (dalla polemica Croce-Calogero, a quella Bobbio-Togliatti, alle elucubrazioni sul "partito democratico", una formula che oltre che un disastro politico, è una *contradictio in adjecto,* in quanto la democrazia -*universale*- non può essere *aggettivo* di un partito -che per sua natura è *pars*-).

Per questo, come già accennato, Bobbio non contribuisce alla chiarezza laddove considera il socialismo semplicemente "sbocco finale" del liberalismo. L'impressione è che pressato dall'esigenza di prendere le distanze dal comunismo, Bobbio riscopra la

tradizione, francamente esausta, del libertarismo d'inizio '900. Quel socialismo anarcoide e anti-marxista potrà, esso sì, risolversi in un "liberalismo finalmente realizzato"[68], ma non è cosa che riguardi Rosselli, che per il fatto stesso di essere un allievo di Mondolfo (come sa e ricorda anche Bobbio), non può essere seriamente considerato un anti-marxista; egli ripensa infatti dialetticamente il rapporto struttura-sovrastruttura, libertà-critica del capitalismo, il che lo avvicina, come mostreremo, semmai a Gramsci, non a Francesco Saverio Merlino.

Per Rosselli "socialismo liberale" è il *socialismo* "finalmente realizzato" in Occidente.

E ancora -e di conseguenza-: non si possono accomunare socialismo liberale e libertarismo per il fatto che condividono la critica del determinismo marxista. C'è infatti critica e critica. Anche il giovane Gentile respingeva il determinismo, così come Sorel, Gramsci, Mondolfo, ma non per questo era anarchico. Altro criticare il determinismo a mezzo dell'ipostatizzazione del piano ideale, umanitario, della *libertà assoluta*, altro criticare il determinismo ma per ripensarne dialetticamente il nesso con il livello sovrastrutturale. Rosselli era questa seconda cosa, non la prima. E in questo senso non confondibile con l'anarchismo e la sua ideologia[69].

[68] N. Bobbio, *Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in Bovero, Mura, Sbarberi (cur.), *I dilemmi del liberalsocialismo*, cit., p. 56.

[69] E' pur vero che un anarchico come Camillo Berneri, amico di Rosselli, con cui condivise l'esperienza della Colon-

Bobbio ricorda il ruolo del sintetismo hegeliano nell'ideologia del socialismo liberale[70] ma ciò è in contraddizione sia con l'equiparazione all'anti-marxismo anarchico (che la dialettica ignorava), sia con la riduzione del socialismo a "liberalismo realizzato" (che negava il socialismo, piuttosto che mediarlo con la modernità politica).

Socialismo liberale per non essere una "contraddizione", un "ossimoro", un "ircocervo" deve significare: *compimento secondo giustizia della "emancipazione umana" in un quadro di regole e diritti che chiamiamo "liberalismo".*

Non quindi un *fifty-fifty* fra due programmi politici; *un po'* di giustizia più *un po'* di liberismo. Per questo non siamo affatto d'accordo con Bobbio quando scrive: "più liberalismo o più socialismo? Liberalismo, in quale misura? Socialismo, in quale misura? Dipende da chi fa la ricetta e dal modo con cui compone i diversi ingredienti"[71]. In questo modo infatti

na italiana nella guerra di Spagna, coltivava la "segreta speranza", ancora nel 1935, di portare Rosselli e i suoi "verso l'anarchismo" (A. Garosci, *Vita di Carlo Rosselli*, Firenze 1973, p. 424), perché riteneva decisiva nella loro cultura politica quella critica del determinismo marxista che a suo dire avevano tratto appunto dall'anarchismo d'inizio '900 (Cafiero, Merlino, Malatesta, ecc.); ma non è un caso che l'operazione fallì e Rosselli si avvicinò semmai ai comunisti.

[70] Cfr. Bobbio, *Introduzione*, cit., p. 57.

[71] Ivi, p. 59. Sembrano le stesse parole di Croce del 1924 ("quale ordinamento liberistico non è da dire anche socialistico, e all'inverso?") e invece lì si trattava della differenza *relativa* fra *liberismo* e socialismo (cioè fra due diverse politiche), men-

si accredita l'impressione che "socialismo liberale" sia la somma di due pezzi di diversi programmi politici, appunto un po' di "liberalismo" e un po' di "socialismo" (secondo una miscela che si concede variabile), mentre invece esso secondo noi esprime solo un corretto rapporto fra momento della democrazia ("liberalismo") e momento politico propriamente detto (il socialismo come critica del capitalismo).

Che poi questa politica del *socialismo nella democrazia* si saldi con la dottrina gramsciana della "rivoluzione in Occidente" mi pare confermato -non so quanto intenzionalmente- anche dalle parole di Bobbio, laddove nota che la "rivoluzione italiana" non potrà più essere "come quella comunista, che del fascismo prolungherebbe le forme dittatoriali e la mentalità, eludendo quei problemi di libertà e di moralità di cui il fascismo ci ha confermato l'importanza"[72]. Dire così significa infatti ritenere indispensabili due elementi: certamente la democrazia (e la libertà, i valori ecc.), ma anche la "rivoluzione", cioè una critica seria dell'esistente. Ma questo è proprio il senso ultimo del gramscismo.

Perciò sostengo che "socialismo liberale" e "rivoluzione in Occidente" *convertuntur*, ovvero si incrociano e si integrano il pensiero del liberale[73] (Rosselli

tre Bobbio "compone" l'incomponibile, e cioè *liberalismo* (=sistema delle regole) e socialismo (una determinata politica).

[72] Bobbio, *Attualità del socialismo liberale*, cit., p. XVIII.

[73] Anche Garosci lo definisce "un liberale che inclinava a socialismo riformista, piuttosto che a liberismo, come era la maggioranza degli altri liberali compagni di cospirazione di Rosselli" (Garosci, *op. cit.*, p. 99).

com'è noto nella dedica di *Socialismo liberale* si definì "il più marxista dei liberali") che attraversa il riformismo per superarlo in prospettiva rivoluzionaria, e del comunista che attraversa lo stalinismo per superarlo nella prospettiva di una rivoluzione compatibile con quella democrazia che dell'Occidente è il frutto migliore.

PARTE PRIMA

ROSSELLI 1: DEMOCRAZIA E RIVOLUZIONE FINO A *SOCIALISMO LIBERALE*

"Socialismo liberale", nei termini del suo autore e non nelle tendenziose rivalutazioni del dibattito politico di oggi, significa: rivoluzione economica e politica nei *punti alti* del capitalismo.

Rivoluzione nella democrazia, ma rivoluzione. In questo senso con "rivoluzione in Occidente" c'è piena coestensività semantica.

Rosselli e Gramsci si incontrano, *oggettivamente*, là dove il liberalismo fa i conti con la rivoluzione e il comunismo li fa con la democrazia; per dirla con il Rosselli di *Socialismo liberale*: "il socialismo deve tendere a farsi liberale e il liberalismo a sostanziarsi di lotta proletaria".

Il tutto entro i limiti di un problema storico-politico medesimamente condiviso, quello lasciato in eredità alla democrazia italiana dai primi decenni di vita politica nazionale e segnatamente dal quindicennio giolittiano: il problema del trasformismo.

Rosselli rende rivoluzionario il suo liberalismo proprio in polemica con il socialismo riformista considerato "accomodante" con le classi dirigenti conservatrici[1]; esattamente come il giovane Gramsci, già dal suo primo scritto del 1914, si pone il problema

[1] Aldo Garosci ha ricordato la polemica già del giovane Rosselli contro l'"immobilismo socialista tradizionale"

della democrazia (e quindi dei partiti politici, della loro autonomia, ecc.) a partire da una critica del patto Turati-Giolitti.

Rosselli notoriamente da giovane fu affascinato dal sindacalismo rivoluzionario e segnatamente da Sorel, ma anche qui con una precisa ripulsa verso i "socialisti accomodanti alla Jaurès"[2]. Ai riformisti Rosselli rimproverava la natura economicistica, determinista della loro dottrina: "il socialismo nel suo sviluppo attuale non può costituire un sistema completo; esso si arresta alla vita terrena, disprezza la metafisica dell'anima, non è sufficiente a soddisfare la sete spirituale"[3].

Dunque la critica del riformismo italiano è disposta secondo due parametri ben definiti: la ripulsa del trasformismo e quella dell'economicismo.

"Il socialismo è fede" ripete il primo Rosselli a sottolineare il senso di una distanza dalla cultura politica del riformismo (che solo in un secondo momento

(Garosci, *op. cit.*, p. 258); Mastellone riporta anche un altro passo di Garosci, dove si sostiene che la rosselliana "critica nei confronti della corrente moderata del socialismo tradizionale" (Mastellone, *op. cit.*, p, 13) era già matura all'inizio degli anni '20, "prima della crisi Matteotti". Anche per Tranfaglia "il rifiuto fondamentale è per il riformismo senza nerbo della socialdemocrazia italiana" (Tranfaglia, *Carlo Rosselli dal processo di Savona alla fondazione di G.L.*, cit., p. 21).

[2] C. Rosselli, *Il sindacalismo rivoluzionario* (1921), in id., *Socialismo liberale e altri scritti*, cit., p. 16.

[3] Ivi, p. 18. Si ricorderà che già sopra abbiamo denunciato l'inconseguenza di Rosselli che invece del laburismo aveva apprezzato proprio la prosaicità sociale e culturale.

diventerà anche ripulsa del determinismo marxista ortodosso).

Già sulla scorta di queste acquisizioni è chiaro che cosa si debba davvero intendere per "socialismo liberale": qualcosa di anti-trasformista, di anti-determinista e di anti-riformista.

E, presto, di anti-comunista.

La maturazione di quest'ultimo atteggiamento avverrà evidentemente al cospetto dell'esperimento sovietico. Già nella tesi di laurea del '21 infatti Rosselli sosteneva che in Occidente non si potrà che procedere per vie democratiche e graduali; anche se con l'onestà intellettuale (o semplicemente con l'intelligenza) che manca agli odierni "revisionisti" e post-comunisti, ammette che date le condizioni "dell'antico regime" difficilmente "la Russia avrebbe potuto fare a meno di compiere la rivoluzione, il trapasso violento"[4].

Comunque già per il giovane Rosselli era acquisito che altro è la rivoluzione in Oriente, altro la rivoluzione in Occidente.

Ma c'era anche un ulteriore importante elemento di chiaro stampo gramsciano che nell'economia del nostro ragionamento risulta particolarmente significativo. Anche Rosselli si mostrava infatti edotto delle modificazioni che l'avvento della "guerra totale" tipica del '900 aveva comportato per la morfologia della

[4] Ivi, p. 19. Paolo Bagnoli ha ricordato un altro giudizio dello stesso tenore comunicato da Rosselli alla madre nel 1923 (cfr. Bagnoli, *op. cit.*, p. 12).

politica e, di conseguenza, per l'azione dei socialisti. Nella chiusa della sua tesi di laurea Rosselli scriveva infatti: "come nelle guerre moderne in luogo delle ardite manovre, delle avanzate fulminee e delle ritirate disordinate e terribili si è sostituita la logorante lotta nei trinceramenti, con le avanzate lente, difficili, ma sicure, così anche il movimento operaio giunto alla sua maturità abbandona i vecchi metodi della guerra manovrata e avanza lentamente, faticosamente: ma avanza"[5].

Dunque: non solo "rivoluzione in Occidente" ma anche "guerra di posizione". In Rosselli come in Gramsci, ma abbiamo visto nell'introduzione anche le anticipazioni di Kautsky (più avanti accenneremo anche all'ultimo Lenin), problema è la riforma della politica (e della democrazia, e della strategia del "movimento operaio") alla luce delle innovazioni imposte dalla "guerra totale" e, dunque, dai totalitarismi.

Questa è la epocalità di siffatti pensatori. Così a lungo equivocata e dispersa dai rispettivi provincialissimi agiografi.

Il lavoro di critica e di rifondazione procederà anche in seguito in Rosselli lungo le due direttrici appena tracciate: critica della *non-rivoluzione* in Occidente (riformismo) e critica della *rivoluzione* in Oriente (totalitarismo comunista).

Che poi la critica del riformismo italiano sia innanzitutto critica del trasformismo è ripetuto mille volte da Rosselli. La ricerca di un nuovo soggetto della

[5] Rosselli, *Il sindacalismo rivoluzionario*, cit., p. 21.

rivoluzione socialista-liberale non si spiega senza riferimento a quel problema; il suo primo carattere deve infatti essere l'autonomia politica e di classe del proletariato (tanto che Rosselli non rinuncerà mai a "proclamarsi classista"[6] e a teorizzare la "lotta di classe") e quindi l'indipendenza dalle classi dominanti, che invece era andata smarrita in anni di trasformismo; nel 1924 dirà espressamente: "l'emancipazione della classe lavoratrice deve essere opera autonoma e cosciente della classe lavoratrice stessa"[7].

Nello statuto ideologico del "socialismo liberale" *selon Rosselli* c'è dunque il gradualismo, ma indisgiungibilmente dall'anti-riformismo; la democrazia, ma anche lotta e autonomia di classe.

E in effetti nel saggio polemico su Einaudi si legge che il movimento operaio mai deve rinunciare alla critica dell'esistente, mai deve rinunciare "a modificare e a rovesciare le basi economiche della società attuale", nella convinzione "che s'abbiano un giorno a superare le colonne d'Ercole del capitalismo"[8]. Una posizione critica dunque già ben chiara alla metà degli anni '20, ben prima dunque della svolta filo-comunista dei suoi ultimi anni '30.

Del resto nel già citato *Liberalismo socialista* del 1923 aveva ripetuto che "liberalismo" non è "una specifica costituzione economico-sociale", quella tipica della "società borghese", ma un generale sistema di re-

[6] Rosselli, *Per la storia della logica* (1923), ivi, p. 35.

[7] Rosselli, *Luigi Einaudi e il movimento operaio* (1924), ivi, p. 49.

[8] Ivi, p. 45.

gole e valori che ben tollererebbe chi, come i socialisti, "lottasse, ad es., contro quella categoria storica che è il salariato o che, in genere, mirasse a modificare profondamente l'assetto attuale"[9], cioè capitalistico, della "società borghese".

Dunque una dottrina vera, della rivoluzione, in Rosselli; una critica del lavoro salariato che egli vedeva compatibile col "*metodo liberale*", secondo una combinazione che anzi nel 1923 gli pareva stesse "a base del Partito Unitario"[10] di Matteotti. I "leggieri" (come direbbe Gramsci) idolatri rosselliani di oggi, dovrebbero meglio considerare questa compossibilità di rivoluzione sociale e neo-riformismo.

Una dottrina per altro integrale quella rosselliana, non solo riferita al momento economico ma, come visto nella critica al determinismo, tale da implicare anche quella che si può ben chiamare una *riforma intellettuale e morale*. Anche questa significativamente concepita come una presa di distanze dall'esperienza del vecchio socialismo riformista.

Nel novembre del 1923 Rosselli scriveva infatti: "sono almeno quindici anni che il movimento socialista in Italia è stato colpito da paralisi intellettuale"; erano aumentati i voti e le responsabilità di governo soprattutto a livello locale ma "il dibattito culturale e il fervore di vita intellettuale venivano meno con ritmo impressionante"[11]. E questo aveva significato in

[9] Rosselli, *Liberalismo socialista* (1923), cit., pp. 139-140.
[10] Ivi, p. 139.
[11] Rosselli, *La crisi intellettuale del Partito socialista* (1923), ivi, p. 83.

primo luogo, come detto, rimanere fermi ad una concezione del marxismo determinista e positivista, che sul piano politico sociale portava a difendere solo gli interessi materiali dei gruppi operai e contadini organizzati del Nord, trascurando completamente la *questione morale.* Sull'argomento in *Socialismo liberale,* dico anticipando, Rosselli scriverà: "io non esito a dichiarare che la rivoluzione socialista sarà tale, in ultima analisi, solo in quanto la trasformazione della organizzazione sociale si accompagnerà ad una rivoluzione morale, cioè alla conquista, perpetuamente rinnovantesi, di una umanità qualitativamente migliore, più buona, più giusta, più spirituale"[12]. Appunto: rivoluzione economica ma anche rivoluzione intellettuale e morale, struttura e sovrastruttura, quantità e qualità.

La già ricordata simpatia di Rosselli per il laburismo si spiega proprio con la ricerca -non scevra di rischi sincretici- di una nuova sintesi di democrazia e rivoluzione, non con quella banale di un socialismo più moderato. In uno scritto del 1924 lodava infatti il partito laburista perché praticava la lotta di classe, addirittura la "*class war* (guerra di classe)"[13], sia pure senza teorizzarla in modo dogmatico e comunque riservando sempre un ruolo eminente agli "elementi religiosi e morali"[14]. E' la riprova che non di sola moralità è intessuto il "socialismo liberale" di Rosselli,

[12] Rosselli, *Socialismo liberale* (1930), ivi, p. 429.

[13] C. Rosselli, *Il Partito del Lavoro in Inghilterra* (febbraio 1924), in Mastellone, *op. cit.*, p. 147.

[14] *Ibid.*

ma come detto risulta dall'insieme della sintesi di struttura e sovrastruttura, "lotta di classe" e umanesimo, che è precisamente la soluzione perseguita anche da Gramsci.

Per Rosselli quello del laburismo è il caso paradigmatico di un "Partito anticapitalistico" che legittimamente governa "col metodo democratico-liberale"[15]. Dunque: democrazia e anticapitalismo.

Né il dibattito iniziato da Missiroli durante la guerra era dimenticato, anzi Rosselli insisteva sulla perfetta continuità con esso, tanto da dirsi convinto che la "storica funzione liberale" presto "si trasferirà dal classico Partito Liberale al nuovo e battagliero Partito Laburista"[16].

Dunque Rosselli guardava all'Inghilterra non per sfuggire al dibattito italiano, magari perché segnato dall'emergente egemonia a sinistra dei comunisti, come troppo spesso si è sostenuto, al contrario cercava all'estero conferme ad un'elaborazione teorica che impegnava l'insieme delle energie migliori della sinistra italiana[17].

[15] Ivi, p. 148.

[16] Ivi, p. 151.

[17] In questo senso Ariane Landuyt ha ragione a parlare di "appartenenza" di Rosselli "ad un'area di 'terza via' europea, un'area 'interna e trasversale alla cultura socialista', ma che interagisce e si incrocia con altre culture politiche" (Landuyt, *op. cit.*, p. 117), quali il neokantismo, l'austromarxismo, il "Guild Socialism", ecc., lo abbiamo ricordato anche noi e ci ritorneremo, però senza dimenticare l'importanza del dibattito italiano in cui Rosselli si situa e che è decisivo della sua definizione di "terza via" in termini appunto di riqualifi-

In altre parole non è giusto dire che Rosselli cercasse in Inghilterra quello che non poteva trovare in Italia, al contrario cercava semmai riscontri ad un'elaborazione che in Italia aveva raggiunto un suo livello di sofisticazione.

E in effetti riscontri ne trovava. Democrazia e critica del capitalismo erano all'ordine del giorno dei settori più avanzati del laburismo inglese. Nell'ottobre del 1924 Rosselli raccoglieva un'intervista a George Lansbury, esponente di spicco della sinistra laburista. Una risposta era particolarmente significativa: "Vorreste precisare meglio il vostro pensiero? - domandava Rosselli- Ecco. Il liberalismo radicale di Stuart Mill, di Fawcett, di Bradlaugh, ecc., fu diretto specialmente ad assicurare la libertà di espressione ad ogni cittadino, uomo o donna che fosse. Ora, la battaglia da essi impegnata è già vinta, almeno in Inghilterra. Di conseguenza, ai nostri giorni le coscienze *progressiste* si uniscono allo scopo di realizzare quei mutamenti economici senza i quali *la libertà politica si risolve in una mera finzione*"[18]. Intanto c'è la conferma, anticipata all'origine di questo scritto, dell'importanza di Stuart Mill (e del "liberalismo radicale") per il socialismo liberale del '900, però c'è anche da parte dell'esponente laburista *la consapevolezza che occorre andar oltre*, cioè oltre la sola libertà formale, perché

cazione della "funzione" liberale, di critica del trasformismo, di critica del riformismo, ecc.

[18] C. Rosselli, *I laburisti torneranno alla Camera più forti di prima* (ottobre 1924), in Mastellone, *op. cit.*, p. 169.

senza giustizia sociale essa si risolve in "*mera finzione*"[19].

Il concetto di "socialismo liberale" si veniva in questo modo definendo, ben prima del saggio del 1930: libertà ma anche critica del capitalismo ("superare le colonne d'Ercole"), pragmatismo politico e sindacale ma insieme una rivoluzione della cultura e del costume.

La 'lezione' del laburismo si saldava a quest'altezza con quella di Henri De Man; nel 1928 Rosselli dirà che per il pensatore belga la "scienza sociale" va posta "al servizio della volizione", nel senso che "il compito centrale socialista, anzi quello che solo è proprio socialista, è il culturale"[20]. In seguito l'interesse per De Man sarebbe scaduto, anche perché il politico belga si spostò sempre più a destra (fino a divenire collaborazionista dei nazisti), ma l'influenza della sua opera in vista di *Socialismo liberale* restava notevole.

Giova ripetere che non si trattava comunque di

[19] Conviene ricordare che anche il Popper della *Società aperta e i suoi nemici*, uscito nel 1943 ma elaborato negli anni '30, partecipava del dibattito inglese su socialismo e libertà, accettando la tesi di un Marx campione della *vera* libertà: "attaccava gli esaltatori del liberalismo, perché si mostravano soddisfatti e perché identificavano la libertà con la libertà formale allora vigente nell'ambito di un sistema sociale che di fatto distruggeva la libertà. /.../ La fede di Marx era, a mio giudizio, fondamentalmente una fede nella società aperta" (Popper, *op. cit.*, p. 260). Parole sistematicamente rimosse dagli attuali aedi, in particolare italiani, della "società aperta".

[20] C. Rosselli, *Henri De Man, Au de là du marxisme* /dicembre 1928/, in Mastellone, *op. cit.*, p. 221.

mero intellettualismo, di astratto riferimento ai 'valori'; Rosselli continuava a perseguire "l'accrescimento della potenza operaia" ma facendo "a meno dell'impiego della violenza"[21]. Altro la "potenza" come forza organizzativa, culturale e politica, altro la vieta "violenza", pura brutalità e sopraffazione.

Intelligenza del socialismo doveva essere "amplificare coscientemente il suo obbiettivo di una rivincita di classe in una causa dell'umanità"[22]; dal classismo rigido, ad una classe operaia che si fa classe generale, e che così incrocia il destino di un marxismo che, non concepito più dogmaticamente, merita di essere conservato come *patrimonio universale della modernità.* Cioè non più ideologia di una classe, ma elemento che integra l'autocoscienza dell'"umanità". A tal fine dovevano però esserne superate inequivocabilmente le parti caduche, sicché "rimanevano pressoché intatti i due caposaldi del pensiero marxista: materialismo storico e lotta di classi"[23]. A seguito di questa evoluzione essi non sarebbero più stati monopolio dei marxisti di professione o dei loro partiti, ma, come detto, potevano fare "il loro ingresso nel campo scientifico, *indipendentemente da partiti e da chiese* /c.m./; venivano sempre più considerati quali *valori obbiettivi acquisiti alla coscienza moderna* /c.m./"[24].

In questo senso il marxismo, laicamente -cioè onestamente- inteso è entrato a far parte a pieno titolo

[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*
[23] Rosselli, *La crisi intellettuale del partito socialista*, cit., p. 86.
[24] *Ibid.*

della "coscienza moderna", è "patrimonio universale"[25]. Insieme evidentemente ad altre culture politiche, ma con piena propria cittadinanza.

E questo è un punto fermo che, una volta di più, serve a marcare le distanze tanto con il vecchio riformismo ("i socialisti gradualisti e democratici sono in profondo contrasto con tutto lo spirito informatore dell'opera marxistica"[26]) quanto con il nuovo comunismo ("la rivoluzione russa è in flagrante contraddizione con le previsioni del marxismo"[27]; esattamente quello che Gramsci aveva detto già nel 1917: *rivoluzione contro Il Capitale*).

Non tardarono le risposte a Rosselli da parte del socialismo ufficiale. Proprio al saggio sulla *Crisi intellettuale* rispose Rodolfo Mondolfo, sostenendo che il marxismo non era un vacuo *valore universale* ma qualcosa di strettamente legato ad una parte, al movimento socialista[28]. Rosselli ribatté a sua volta sostenendo di accettare "i metodi propri dei gradualisti"

[25] Ivi, p. 88.

[26] *Ibid.*

[27] Ivi, p. 89. Anche qui, confermando l'onestà intellettuale di cui si diceva, Rosselli sosteneva che la "dittatura" sovietica andava quantomeno spiegata con le "dolorose necessità storiche di un moto rivoluzionario in un paese come la Russia" (Ivi, p. 90).

[28] Singolare il parallelismo fra questa polemica Rosselli-Mondolfo (in cui il socialismo 'ufficiale' sosteneva che oltre la "funzione" *universale* occorre il partito *particolare*), e quella Missiroli-Gentile in cui quest'ultimo, rappresentando ancora il liberalismo 'ufficiale', negava che questo potesse darsi 'in universale' senza un "organo determinato" o "partito liberale".

ma non nell'accezione determinista e prosaica dei riformisti e di Mondolfo, ma al contrario "nel senso di dar più peso alle esigenze morali ed alle tendenze volontaristiche"[29].

C'è dell'ingenuità in questa illusione di Rosselli di un marxismo tutto dispiegato nel mondo, tutto secolarizzato e trasversale nel moderno, e non necessitante perciò di nessuna "scienza" e di nessun partito; ma rimane il fatto di una accesa alterità fra socialismo tradizionale e "socialismo liberale". Tanto che Rosselli non mancherà di definire Mondolfo e i riformisti "marxisti in fregola di collaborazione"[30], revocando di nuovo in un'unica negazione determinismo, riformismo e trasformismo.

Ancora in un saggio del 1926 su "Quarto Stato" metterà in relazione la "crisi intellettuale" del socialismo con la sua minorità politica: "degenerò troppo spesso nel corporativismo e nel gretto riformismo, barattando inconsapevolmente i valori supremi per il classico piatto di lenticchie abilmente presentato da Giolitti"[31]; in *Socialismo liberale*, di tre anni successivo, ribadirà che il socialismo italiano era cresciuto, ma in verità deperito, nella "serra calda giolittiana"[32].

[29] Rosselli, *Aggiunte e chiose al "bilancio socialista"* (1923), ivi, p. 103.

[30] Ivi, p. 105.

[31] Rosselli, *Autocritica* (1926), ivi, p. 131. E' il caso di ricordare che il primo a parlare di "piatto di lenticchie giolittiano" servito ai socialisti era stato Salvemini.

[32] Rosselli, *Socialismo liberale*, in Id., *Socialismo liberale e altri saggi*, cit., p. 394.

ROSSELLI 2:
DA *SOCIALISMO LIBERALE* AGLI ANNI '30

Socialismo liberale è il saggio in cui tutti i motivi precedenti del rossellismo sono ripresi e ordinati in un discorso radicalmente sistematico, che integra gli estremi di una compiuta dottrina della "rivoluzione in Occidente".

Le due soluzioni del riformismo e del comunismo sono superate nell'ambito di una riformulazione generale della critica al determinismo marxista e, di conseguenza, alle modalità politiche (moderatismo riformista e rivoluzione bolscevica) che erano state consentanee alla vecchia impostazione secondo- e terzo-internazionalista.

Abbiamo già accennato al fatto che in *Socialismo liberale* Rosselli liquidasse il vecchio marxismo perché fermo alla denuncia del solo "demone utilitario" del capitalismo, quando invece c'era necessità di una critica del *sistema* del capitalismo, comprensiva cioè del livello ideologico. L'eticismo di Rosselli non vuole essere vacuo intellettualismo, ma risponde alla convinzione che restare fermi al determinismo significa subordinarsi all'"etica liberale (utilitaristica) fondata sull'*homo oeconomicus*"[33]. Dunque il Rosselli del 1930, qui espressamente influenzato da De Man, non è un

[33] Ivi, p. 425.

sognante moralista[34] ben distinto dal ruvido marxismo, ma un critico 'da sinistra' di questo, che accusa appunto di "soggezione allo spirito del capitalismo", cioè all'utilitarismo "liberale"[35].

La "rivoluzione socialista" deve essere ulteriore ad ogni unilateralismo; nella concezione di Rosselli "la trasformazione della organizzazione sociale si accompagnerà ad una rivoluzione morale, cioè alla conquista, perpetuamente rinnovantesi, di una umanità qualitativamente migliore, più buona, più giusta, più spirituale"[36].

Era il mondo cambiato a imporre al socialismo una risposta di questo respiro: "dopo le profonde trasformazioni economiche avveratesi dal tempo di Marx ai giorni nostri, anche la sua dottrina sul moto proletario reclama una sostanziale revisione"[37]. Trasformazioni economiche, ma anche politiche; la realtà dei grandi paesi occidentali sicuramente proponeva la

[34] Rifiuterà sempre le "esagerazioni etiche degli utopisti e dei socialisti cristiani" che pretendono di "ridurre tutta la questione sociale ad un problema morale" (Ivi, p. 430).

[35] Ci pare utile mettere in circolazione Rosselli e De Man critici dell'"utilitarismo" liberale e vetero-marxista, con la Arendt che denuncia il determinismo marxista ma anche il "privatismo utilitaristico" e la negazione economicistica del "politico" propria del liberalismo. Per non dire che Sen nega che in Smith e Ricardo -come pretendono gli ideologi liberali- ci sia una tirannia dell'"efficienza economica", rispetto ai valori e alla giustizia. Nel grande pensiero critico del '900 c'è, a saperla cogliere, specularità *e quindi attualità*.

[36] Ivi, p. 429.

[37] Ivi, p. 363.

democrazia come terreno più avanzato, ma la stessa spinta veniva dai totalitarismi, che pure dimostravano come "la borghesia, nelle sue frazioni più retrive, tenta di sottrarsi alla disciplina e la metodo della libertà"[38].

Con tutta evidenza il "socialismo liberale" ambiva ad essere non un ibrido, ma una risposta alta a modificazioni epocali distintamente percepite.

Se Rosselli già nel '21 aveva dato per superata la "guerra di movimento" ("il movimento operaio giunto alla sua maturità abbandona i vecchi metodi della guerra manovrata"), a maggior ragione nel '30 di fronte ai fascismi gli pareva indispensabile cambiare: "la forza delle circostanze, più ancora che una esplicita adesione, hanno fatto sì che i socialisti diventassero in tutta Europa i più intransigenti difensori delle istituzioni democratiche. Essi si trovano a difendere un gigantesco patrimonio materiale, giuridico e morale acquistato in lunghi decenni di lotte e sacrifici; il loro movimento trova le sue più solide basi non nel partito politico ma in una gigantesca rete di interessi (leghe, cooperative, società mutue, ecc.) che chiedono e impongono costante vigilanza e tutela"[39]. Appunto la "guerra di posizione".

Come detto questi acquisti universali della modernità politica Rosselli opponeva sì ai comunisti, che con il loro "catastrofismo" puntavano a 'importare' in Occidente la rivoluzione sovietica, come pure a fascismo e nazismo, con i quali la "borghesia" aveva

[38] Ivi, p. 435.
[39] Ivi, p. 451.

rinunciato al "metodo della libertà", ma, di nuovo, li opponeva al partito socialista italiano che già da dopo la crisi reazionaria di fine '800, totalmente confidante nel metodo di Giolitti, era passato "quasi di colpo dal bando e dall'ostruzionismo al ministerialismo. Nello spazio di pochi anni Filippo Turati, condannato alla galera per quattordici anni, si vede sollecitato ad assumere il potere"[40].

Il "socialismo liberale" aveva dunque anche una precisa radice nazionale, riassumibile nella convinzione che aver sommato democrazia e trasformismo era stato il vizio storico del riformismo turatiano. In ciò "sta probabilmente la prima ragione della crisi che, a cominciare dal 1907-908 circa, roderà sempre più gravemente il socialismo italiano"[41]. Dunque l'accettazione della democrazia non doveva mai andare disgiunta da un atteggiamento autonomo e critico.

Anche per questo la conclusione del maggiore dei saggi di Rosselli non è quella di un moderato: "socialismo liberale" è una dottrina della rivoluzione. Se è vero infatti che "il socialismo deve tendere a farsi liberale", pure "il liberalismo deve sostanziarsi di lotta proletaria"[42], deve cioè essere critica del capitalismo, porsi espressamente l'obiettivo di "superare lo stato sociale attuale"[43].

Gli scritti degli anni '30 manterranno tutti questo asse teorico fondamentale: critica del bolscevismo e

[40] Ivi, p. 384.
[41] Ivi, p. 385.
[42] Ivi, p. 434.
[43] Ivi, p. 440.

del riformismo ma radicalizzazione, anche, dell'istanza rivoluzionaria.

Per questo riteniamo senz'altro ci sia continuità fra *Socialismo liberale* e gli scritti degli anni '30. Comunque anche chi come Nicola Tranfaglia vede piuttosto una svolta radicale nella crisi del 1934, culminata con lo scioglimento della Concentrazione antifascista (in sostanza l'accordo fra socialisti e giellini), ammette comunque che nell'ultimo Rosselli c'è l'accentuarsi della ricerca di qualcosa come un "comunismo liberale". Il rafforzarsi dei fascismi e la "svolta" del VII Congresso dell'Internazionale comunista (estate 1935), portano Rosselli a cercare senz'altro l'accordo con i comunisti, consumando la frattura con Lussu, Tarchiani e Salvemini[44]. A quest'ultimo che si opponeva alla "svolta a sinistra" di G.L., Rosselli in una lettera del 1935 rintracciata da Tranfaglia, ricordava di non aver mutato in verità posizione dai tempi della Concentrazione; il "socialismo liberale" per lui era sempre stato "la spartizione di tutta la terra, la nazionalizzazione delle banche e di molte branche industriali, l'espropriazione degli stabili, ecc.", al punto da concluderne perentoriamente: "il nostro era un programma di rivoluzione, *non solo politica ma sociale* /c.m./. E tale è rimasto"[45].

Ma le parole veramente decisive sono queste: "la rivoluzione russa portata in occidente, con tutta l'ere-

[44] Cfr. N. Tranfaglia, *Sul socialismo liberale di Carlo Rosselli*, in Bovero, Mura, Sbarberi (cur.), *op. cit.*, p. 100.

[45] C. Rosselli, lettera a G. Salvemini del 15 ottobre 1935, cit. ivi, p. 101.

dità dell'occidente"[46]. Appunto: *il "socialismo liberale" come "rivoluzione in Occidente"*.

La specularità dei pensieri di Rosselli e Gramsci è, quanto all'essenziale, assoluta.

Del resto già in un saggio del 1934 riconosciuta "l'immensità della esperienza in corso nella Russia"[47], l'aveva però subito dichiarata inesportabile senza mediazione con "l'eredità dell'occidente": "leviamoci dunque l'illusione che si possa fare in Italia la copia, sia pure riveduta e corretta, della rivoluzione di ottobre"[48]. E a seguire: "la rivoluzione italiana provvederà per vie sue, secondo le necessità e le lotte italiane ed europee"[49]; restava inteso che tali "vie", quali che potessero essere, dovevano sempre essere democratiche cioè, rivolto ai comunisti: senza "dittatura",

[46] *Ibid.*

[47] Rosselli, *7 novembre* (1934), in Id., *Scritti dell'esilio*, vol. II, Torino 1992, p. 68. Da notare che in questo stesso articolo, nella redazione proposta dal curatore Costanzo Casucci, leggiamo ad un certo punto che la rivoluzione d'ottobre "non è un evento che apre un'epoca nuova nella storia dell'umanità" (Ivi, p. 64). Siamo andati a controllare l'originale su "Giustizia e Libertà" e abbiamo trovato: "la rivoluzione di ottobre di cui la Russia celebra in questi giorni l'anniversario, è un evento che apre un'epoca nuova nella storia dell'umanità" (C. Rosselli, *7 novembre*, "Giustizia e Libertà", 26 (9 novembre 1934), p. 1). Il magliaro revisionista aggiunge un "non" per accreditare la tesi di un Rosselli anticomunista. Da notare che in un'altra antologia curata da studiosi seri come Z. Ciuffoletti e P. Bagnoli si dà la stesura corretta (C. Rosselli, *7 novembre*, in Id., *Scritti politici*, Napoli 1988, p. 304).

[48] Rosselli, *7 novembre*, in Id., *Scritti dell'esilio*, II, cit., p. 66.

[49] Ivi, p. 67.

né "la Ceka", "le masse deportate" o l'"oppressione burocratica". Anche per l'ultimo Rosselli dunque era chiaro che "il socialismo non è dittatura, non è iper-Stato, non ammette il freddo sacrificio di più generazioni d'uomini a piani imposti dall'alto", essendo invece "attuazione integrale del principio di libertà", "umanesimo totale"[50].

Ma Rosselli, dobbiamo ripetere, mentre respingeva la via comunista non rinunciò mai a polemizzare con i riformisti. Ancora nel 1932, in occasione della morte di Filippo Turati, pur tributando "rispetto infinito" per il capo storico del socialismo italiano, sosteneva che il suo "gradualismo" appariva ormai, "in una situazione tanto diversa, antistorico, assurdo, inapplicabile"[51].

"Giustizia e Libertà" veniva dunque presentata come un movimento ulteriore tanto al comunismo filo-sovietico quanto al gradualismo socialista: "altra corrente rivoluzionaria, più aderente alla storia, alle esperienze, ai bisogni italiani"[52].

Insomma "Giustizia e Libertà" come *partito nuovo* della "rivoluzione in Occidente". Non importa in questa sede stabilire se fu davvero così (col senno di poi sappiamo che non lo fu), importa che quel movimento si autopercepisse così, che esprimesse l'esigenza pressante di trovare per il socialismo forme "più aderenti alla storia" delle libertà occidentali.

[50] Ivi, p. 64.

[51] Rosselli, *F. Turati e il socialismo italiano* (1932), in Id., *Scritti politici*, Napoli 1988, p. 243.

[52] Rosselli, *7 novembre*, cit., p. 68.

Ma un altro aspetto dell'ultimo Rosselli merita di essere intanto affisato e poi valutato; egli opera una distinzione fra i comunisti italiani: separa quelli settari e senz'altro stalinisti, da quelli no.

Il 9 aprile 1937, pochi giorni prima della morte di Gramsci e due mesi prima della propria, Rosselli scriveva: "la maggioranza /del primo PCI/ era composta di massimalisti estremi e generici, che per due anni preferirono al Gruppo Gramsci la direzione Bordiga"[53]; una distinzione che riguardava in verità due moduli rivoluzionari che Rosselli vedeva presenti e distinti fra i comunisti, proprio come il suo modello di rivoluzione era autonomo entro la famiglia del socialismo italiano[54].

[53] Rosselli, *Per l'unificazione politica del proletariato italiano. III. Il partito comunista* (aprile 1937), in Id., *Scritti dell'esilio*, cit., p. 485.

[54] Anche Degl'Innocenti ha notato che nell'ultimo Rosselli ci fu un recupero dei "concetti di autonomia e dei consigli ereditati dall''Ordine nuovo' e dalla 'Rivoluzione liberale'" (M. Degl'Innocenti, *Socialismo liberale e socialismo europeo*, in Id. (cur.), *Carlo Rosselli e il socialismo liberale*, Manduria 2000, p. 103), ovvero prese piede un "'socialismo rivoluzionario', ordinovista e consiliare, assai lontano dal 'socialismo liberale' anglofilo degli anni '20" (Ivi, p. 104). Noi invece non crediamo che il secondo Rosselli sia "assai lontano" dal primo, non condividiamo la pretesa di Degl'Innocenti di distinguere il Rosselli 'buono' socialista-liberale da quello 'cattivo' filo-comunista; secondo noi c'è continuità di fondo (appunto in termini di rivoluzione in Occidente), salvo gli adattamenti che l'evoluzione della situazione internazionale imponeva (ma a tutti, non solo a Rosselli).

La sua ultima parola sarebbe stata comune per tutta la sinistra migliore, democratica e radicale al tempo stesso: "dovremo definirci a un tempo socialisti e comunisti e libertari (socialisti rivoluzionari – comunisti liberali) nel senso che riconosciamo quel che di vitale ciascuna di queste posizioni, sia pure in varie misure, contiene"[55].

Del resto questa evoluzione in senso radicale del pensiero di Rosselli era cominciata già nel primo periodo della guerra di Spagna; Aldo Garosci ha addirittura visto nel suo "testamento politico" qualcosa di "più importante e moderno di *Socialismo liberale*"[56]. In ogni caso in Spagna mentre la maggior parte degli antifascisti insisteva piuttosto sull'"aspetto legalista, 'repubblicano'" della lotta ai fascismi, Rosselli si convinceva della necessità di rimarcare l'"aspetto rivoluzionario della rivoluzione". Proprio l'esperienza spagnola gli rivelava che "i comunisti e le armi russe rappresentavano un apporto positivo, mentre un apporto negativo rappresentavano gli atteggiamenti delle democrazie europee"[57].

Paolo Bagnoli ha ricordato che l'ultima parola d'ordine di Rosselli fu quella della "unificazione politica

[55] Rosselli, *Per l'unificazione politica del proletariato. IV. "Giustizia e Libertà"* (maggio 1937), in Id., *Scritti dell'esilio*, cit., p. 535. Da notare che già in un articolo del novembre 1936 aveva opposto al vecchio marxismo determinista e collettivista, il "comunismo libertario" (C. Rosselli, *Catalogna, baluardo della rivoluzione* -6 novembre 1936- ivi, p. 417).

[56] Garosci, *op. cit.*, p. 461.

[57] Ivi, p. 463.

del proletariato italiano", che significava definitivo congedo dal "vecchio riformismo" e "scongelamento" dei comunisti, sul presupposto che avessero abbandonato il vecchio settarismo e autoritarismo[58]. In morte di Gramsci dichiarò che con lui scompariva il "capo" della "rivoluzione italiana"[59], ma questo fu solo l'ultimo tassello di un quadro che si era venuto lentamente definendo, e per evoluzione non solo di Rosselli, ma degli stessi comunisti.

Era l'esperienza storica a suggerirgli di andar oltre *Socialismo liberale*, anche se, a nostro giudizio, tutt'altro che tradendone l'ispirazione. Così non siamo affatto d'accordo con chi come Domenico Settembrini lamenta la "grande confusione"[60] che regnerebbe in *Socialismo liberale* fra l'opzione rivoluzionaria e quella gradualista; in verità è l'interprete che presuppone una rigida e dogmatica contrapposizione fra rivoluzione e riforme (che, abbiamo visto, Wallerstein invece invita, oggi più che mai, a superare), che gli impedisce di apprezzare tutti gli sforzi del pensiero e dell'azione socialista per impostare una seria critica della "società attuale" rimanendo nel campo della

[58] Cfr. Bagnoli, *op. cit.*, pp. 23-25.

[59] Dando la notizia della morte di Gramsci "Giustizia e Libertà" del 30 aprile 1937 scriveva che egli "non fu solo il capo del Partito Comunista Italiano" ma "il capo amato del proletariato italiano" (s.a., *Lento assassinio*, "Giustizia e Libertà", 18 (30 aprile 1937), p. 1).

[60] D. Settembrini, *Il socialismo liberale di Rosselli e la terza via*, in Degl'Innocenti (cur.), *Carlo Rosselli e il socialismo liberale*, cit., p. 167.

[61] Rosselli, *Catalogna, baluardo della rivoluzione*, cit., p. 418.

democrazia. Sforzo che per altro era -per rimanere in Italia- di Turati e Mondolfo, già prima di Rosselli e Gramsci.

A quanti oggi pensano al "socialismo liberale" come ad una variante *soft* di un sinistrismo già di per sé generico, va ricordato che esso, interpretato autenticamente dal suo massimo teorico, è una "nuova sintesi" di socialismo, comunismo, liberalismo. Né si tratta di una forzatura, scriveva infatti incontrovertibilmente Rosselli che tutti i suoi sforzi erano tesi ad "una nuova forma di democrazia sociale, *sintesi teorico-pratica dell'esperienza russa con l'eredità dell'Occidente* /c.m./"[61].

"Rivoluzione in Occidente" dunque: in Rosselli esattamente come in Gramsci.

PARTE SECONDA

GRAMSCI 1: LA "RIVOLUZIONE IN OCCIDENTE" NEGLI SCRITTI PRE-CARCERARI

Di Gramsci cominceremo col definire esattamente i termini, richiamati da Rosselli, della differenza fra la sua direzione del partito e quella, settaria e dogmatica, di Bordiga.

Il confronto di Gramsci con il liberalismo data dagli anni giovanili. Già nel maggio 1918 definiva il liberalismo non una specifica dottrina partitica, una politica determinata dal punto di vista economico e di classe, ma un "metodo, una filosofia dell'azione, un abito mentale che dà ragione di *ogni* /c.m./ atteggiamento politico"[1].

Insomma Gramsci dimostrava di distinguere, *prima di Croce*[2] *e nei termini di Missiroli,* fra "liberismo" e "liberalismo"; che significava: altro il "liberalismo" come "metodo", altro il "liberismo" come determinazione storica particolare, come partito individuo, da un punto di vista politico e di classe. Ma Gramsci distingueva *anche prima di Rosselli,* se è vero che questi solo nel ricordato *Liberalismo socialista* del 1923 avrebbe scritto che "il

[1] A. Gramsci, *Bolscevismo intellettuale* (1918), in Id., *Scritti giovanili*, cit., p. 224.
[2] Mi riferisco al Croce del già richiamato capitolo *Liberismo e liberalismo* degli *Elementi di politica* del 1924.

metodo liberale" è "potenzialmente di tutti i Partiti e di tutte le ideologie"[3].

Ebbene in questo senso universale missiroliano, pre-crociano e pre-rosselliano, Gramsci era "liberale" *italiano* già nel 1918. Tanto che nello scritto appena citato diceva: "non ci offendiamo specialmente perché siamo liberali, pur essendo socialisti. Il liberalismo, in quanto costume, è un presupposto, ideale e storico, del socialismo"[4].

Né si trattava di considerazioni estemporanee; nel 1919 il pensatore sardo scriveva ancora: "l'idea libertaria avrà un suo compito da svolgere ancora per un pezzo: essa continuerà la tradizione liberale in quanto ha imposto e ha realizzato conquiste umane che non devono morire col capitalismo"[5].

Dunque: al liberalismo come "metodo" e quindi come democrazia, si aggiunge un socialismo che mentre si occupa di superare il "capitalismo" pure lo fa appunto con metodo democratico, visto che il "liberalismo" dovrà sopravvivere alla fine del rapporto di produzione capitalistico.

Questo significano socialismo e liberalismo nell'elaborazione gramsciana. La sintonia di fondo, oggettiva (cioè a prescindere dalla rispettive autocoscienze), con Rosselli, è incontrovertibile.

Una conferma autorevole la troviamo nella testimonianza di Umberto Calosso, già collaboratore di

[3] Rosselli, *Liberalismo socialista* (1923), cit., p. 140.

[4] Gramsci, *op. cit.*, p. 225.

[5] A. Gramsci, *Lo stato e il socialismo* (1919), in Id., *L'Ordine Nuovo*, Torino 1987, p. 116.

Gramsci all'"Ordine Nuovo" e poi passato con Rosselli a "Giustizia e Libertà". Proprio su questa rivista ripubblicava, in morte di Gramsci, un articolo del 1933 in cui era riconosciuta l'originalità di Gramsci. Premesso che a suo dire "il liberalismo di Gobetti partiva da premesse filosofiche analoghe a quelle di Gramsci" e cioè dall'idealismo gentiliano, Calosso così integrava i termini del confronto: "Gobetti accettò e assimilò il nocciolo del programma di Gramsci; e quest'ultimo trovò nel liberalismo di Gobetti un alleato indipendente e un respiro coltorale più largo"[6]. L'esigenza socialista (il "programma") si mediava così con l'esigenza liberale, Gramsci superava il tradizionale determinismo marxista[7] e cercava un equilibrio, come tutto il se-

[6] U. Calosso, *Gramsci e l'"Ordine Nuovo"* (1933), "Giustizia e Libertà", 18 (30 aprile 1937), p. 2. Da notare che Gramsci proprio con riferimento a Gobetti nel giugno 1921 aveva scritto: "se liberalismo significa sviluppo della libertà e della autonomia popolare, se liberalismo significa incremento di capacità politica negli individui, oggi il liberalismo, con certezza storica, vive solo nel Comunismo internazionale" (A. Gramsci, *Un agente provocatore* (giugno 1921), in Id., *Scritti 1915-1921*, Milano 1976, p. 269). Tornava come nel 1918-'19 il rapporto liberalismo-socialismo, con in più un chiaro intendimento antiriformista (l'insistenza sull'"autonomia popolare") e un riferimento al comunismo come inveratore del liberalismo.

[7] Calosso infatti sosteneva che "il problema dell'eguaglianza dei beni e, in un primo grado, dei salari, la tecnica delle municipalizzazioni e delle socializzazioni e tutto il panorama del *socialismo classico* /c.m./ poco interessava Gramsci" (Calosso, *op. cit.*, p. 2).

guito di questo saggio dimostrerà, fra struttura e sovrastruttura, cioè puntava ad "una *spiritualizzazione* /c.m./ della lotta che nel mondo borghese si svolge prevalentemente sul terreno economico"[8].

Ma c'è un'altra decisiva notazione di Calosso da riportare, quella con cui mostra di aver colto, appunto nel 1933, l'importanza di Missiroli nella formazione tanto del neo-liberalismo di Gobetti e Rosselli, quanto del neo-comunismo di Gramsci. Scriveva Calosso in un passo un po' involuto, ma che alla luce di quanto da noi in precedenza ricostruito è più che intelligibile: "la formula liberale di Gobetti, che in astratto si prestava -non meno dell'attualismo gentiliano e della riforma di Missiroli da cui (salvo la coscienza!) deriva- a *giustificare indifferentemente ogni programma* /c.m./, trovò nel quadrato e martellato pensiero di Gramsci un'esperienza vissuta e un punto fermo"[9].

Dunque la lezione di Missiroli (il liberalismo come "metodo") agisce anche in Gramsci (oltre che in Gobetti e Rosselli).

Il tutto a partire da una lettura forte della storia d'Italia.

Entro di questa svolge un ruolo decisivo un altro importante elemento comune: la critica del trasformismo, che in Gramsci, proprio come in Rosselli, prende determinatamente la forma di una critica del riformismo socialista e del vecchio liberalismo elitista.

[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*

Dunque non è una forzatura, anche per questo riguardo, mettere in diretto contatto Gramsci e Rosselli, tanto più che quest'ultimo all'indomani della morte del pensatore sardo aveva scritto: "il comunismo di Gramsci era innanzitutto la rivolta contro la vecchia classe politica e l'atmosfera di compromesso e di tolleranza che tutto aveva pervaso ed edulcorato, anche il socialismo"[10]. E infatti il pensiero gramsciano era insieme: critica del trasformismo, critica del vecchio liberalismo, critica del vecchio socialismo. Esattamente quello che voleva Rosselli.

Inutile dire che queste acquisizioni, queste risonanze comuni, sono di importanza fondamentale nell'economia della cultura democratica e di sinistra italiana. Il fatto che siano state finora ignorate o comunque equivocate, non affisate nel loro reale valore, e filologico e politico, non fa che confermare la debolezza di fondo della nostra democrazia e della nostra cultura politica. Che la "seconda Repubblica", come *democrazia compiuta*, non riesca a decollare è qualcosa che ha la sua *necessità* proprio in queste premesse, in questi *deficits* di cultura, di storia, di intelligenza, nella zavorra ideologica che -nel valutare le culture politiche della "prima Repubblica"- ancora infirma soggetti e protagonisti dei nostri giorni.

Ma torniamo a Gramsci. Questi, come detto, già nel 1918 individuava la crisi della democrazia italiana nel doppio difetto del liberalismo giolittiano e del

[10] C. Rosselli, *Portrait de la nouvelle opposition en Italie* (maggio 1937), in Id., *Scritti dell'esilio*, cit., p. 520. Tr. mia.

socialismo trasformista: "il marasma politico che la collaborazione di classe determina è dovuto al dilatarsi spasmodico di un partito borghese, che oltre al detenere lo Stato, si serve anche della classe antagonista allo Stato, diventando un ircocervo, un mostro storico senza volontà e fini determinati"[11].

Se Croce nel secondo dopoguerra definirà "ircocervo" la confusione azionista di socialismo e liberalismo *teorico*, Gramsci già nel 1918 definiva "ircocervo" la confusione di socialismo e liberalismo *pratico* (cioè quello della tradizione trasformista).

Nel giovane Gramsci c'è una precisa e consapevole *critica della democrazia*. Critica *democratica* della democrazia. L'"ircocervo" è infatti, senza possibilità di dubbio, il trasformismo. E questa tara storica della nostra democrazia (che sarebbe rimasta fino ad oggi, dopo il fascismo e dopo anche la "prima Repubblica", proprio perché la lezione gramsciana è stata scientemente obliata) giustificava un atteggiamento intransigente. L'intransigentismo anti-riformista del giovane Gramsci (che, inutile ricordare, era socialista) non era dettato da finalità estremiste, settarie, giacobine o che altro, ma dalla necessità di una critica radicale dell'*ideologia italiana*: "dal cozzo furioso delle due parti nascerà lo Stato nuovo, liberale, si inizierà l'èra dei governi di partito, si costituiranno i grandi partiti"[12]. La rivoluzione è qui davvero "liberale", democratica se si vuole, cioè tale da rompere

[11] A. Gramsci, *L'intransigenza di classe e la storia italiana* (maggio 1918), in Id., *Scritti giovanili*, cit., p. 235.
[12] Ivi, p. 233.

con l'"ircocervo" e disporre una nuova epoca della politica italiana, a base non di subalterne "collaborazioni", ma di "grandi partiti" in lotta per il governo.

Questa è da sempre e per sempre la verità del pensiero politico gramsciano, la ragione della sua assoluta peculiarità nell'economia del comunismo italiano. La sua attualità.

Né per caso le affermazioni del giovane socialista le ritroviamo, sviluppate ma conservate nell'essenza, nel Gramsci comunista.

Nel pieno del sulfureo 1921, a pochi mesi dalla nascita del PCd'I, Gramsci trovava il tempo e il modo di riprendere la sua personale *Zusammenfassung* con il liberalismo. Riproponeva infatti la capitale distinzione del 1918 fra "liberalismo" e "liberismo"; distinguendo appunto i liberali delle origini che "facevano della libertà la premessa di *ogni* /c.m./ programma e quasi esaurivano in questa affermazione ideale ogni loro virtù"[13], dai "partiti borghesi odierni" che invece facevano del liberalismo solo un paravento per la difesa dei loro interessi. Segnatamente in Italia la dottrina degenerava in quella pratica collusiva e corruttiva (delle procedure democratiche in primo luogo) che chiamiamo trasformismo: "la parola liberalismo da allora, mutando significato, è diventata sinonimo di arte di governo", ovvero "non fu più teoria di libertà e affermazione di responsabilità, ma *teoria e pratica di equilibrio e di accomodamento* /c.m./ e

[13] A. Gramsci, *Liberalismo e blocchi* (maggio 1921), in Id., *Socialismo e fascismo*, Torino 1978, p. 162.

quindi negazione del valore delle affermazioni ideali e scomparsa del senso di responsabilità. Chi simbolizza questo processo di trasformazione è Giovanni Giolitti"[14]. Questi infatti aveva proposto la politica dei "blocchi" prima con i socialisti di Turati e poi con i Popolari e i fascisti, laddove invece per Gramsci era pacifico che "nel blocco la tattica liberale muore e confessa di essere morta"[15].

L'influenza di Missiroli esce qui confermata (come già intuiva Calosso), ma c'è in più uno sviluppo originale e cioè la sua specificazione in termini di critica del liberalismo trasformista (e del socialismo che vi si era subordinato).

Erede del vero liberalismo (cioè di quello anti-trasformista) è il movimento operaio, segnatamente il partito comunista. Questo secondo Gramsci. Nella realtà sarebbe stato ben altro, segnatamente dopo il 1944 il PCI fu una delle colonne del *trasformismo consociativo;* ma questo dimostra solo che la storia del "partito nuovo" di Togliatti è radicalmente (e consapevolmente, in Togliatti) anti-gramsciana.

Nei lunghi mesi fra 1921 e 1922 in cui il fascismo impose con la violenza il proprio regime, Gramsci precisava una dottrina della rivoluzione che nulla aveva a che fare con il modello sovietico e tutto, invece, con la necessità di difendere-riformare la democrazia. Ai socialisti che nel 1921 sciaguratamente (meritandosi, bisogna dirlo, la taccia *ante litteram* di *social-fascismo*), siglando il "Patto di Roma" con i fa-

[14] Ivi, p. 163.
[15] *Ibid.*

scisti, si erano illusi di "porre fine alla tremenda guerra civile che insanguina l'Italia"[16], Gramsci obiettava che non era con la solita, stucchevole "politica dei compromessi" che si poteva salvare il Paese: "se la tattica dei compromessi adoperata dai socialisti è stata utile a qualcuno, si deve riconoscere che questo qualcuno non può essere che il fascismo"[17].

Così quando Gramsci fa intervenire a quest'altezza il concetto di rivoluzione, *anche nella accezione di lotta armata*, non è per "fare come la Russia", ma per ripristinare la democrazia (naturalmente in senso integrale e non più vetero-liberale e trasformista). Solo quando il nemico è anti-democratico per natura ed elezione, come il fascismo, è imprescindibile il ricorso alla rivoluzione violenta, per il resto il movimento operaio non può che accettare il terreno democratico per affermare le proprie autonome istanze. La democrazia è la *regola*, la lotta armata l'eccezione (imposta dalle circostanze): "la violenza fascista può essere infrenata solo con *mezzi straordinari*, cioè con l'insurrezione armata del popolo, che istituisca *nuovi tribunali* non conniventi col fascismo, una *nuova polizia* non connivente col fascismo, un *nuovo apparato statale* che obbedisca agli ordini antifascisti del governo centrale"[18].

[16] A. Gramsci, *La tattica del fallimento* (settembre 1921), ivi, p. 347.

[17] *Ibid.*

[18] A. Gramsci, *Ragionamento molto semplice* (settembre 1921), ivi, p. 351.

Dunque nuove istituzioni, nuovo stato, nuova democrazia, questo c'era nell'agenda di Gramsci alla fine del 1921.

Con la nascita del PCd'I c'entra nulla la rivoluzione d'Ottobre, la repubblica dei soviet, la dittatura del proletariato e simili. Ancora nel 1926, pochi giorni prima dell'arresto, Gramsci dialogando con l'antifascismo democratico dirà: "noi comunisti /.../ non abbiamo nessuno schema prefissato da applicare, nemmeno lo schema russo"[19].

Se si ricordano le parole sopra citate di Rosselli del 1934: "leviamoci dunque l'illusione che si possa fare in Italia la copia, sia pure riveduta e corretta, della rivoluzione d'ottobre", si capirà la straordinaria sintonia di questi due pensatori e l'importanza di rivalutarli oggi correttamente, così da dare sostanza ad una nuova dottrina e ad una nuova stagione della democrazia.

Era la realtà stessa dell'Occidente ad imporre una rivoluzione diversa. Già negli scritti del '21 questo era chiaro: "l'esperienza storica del fascismo ha indotto la classe operaia a mutare e a rinnovare fondamentalmente tutto il suo patrimonio di nozioni politiche e di modi di pensare"[20]; di conseguenza: "la nozione stessa di 'rivoluzione' si è radicalmente modificata"[21].

[19] A. Gramsci, *Noi e la Concentrazione repubblicana* (ottobre 1926), in Id., *La costruzione del partito comunista*, Torino 1978, p. 350.

[20] A. Gramsci, *Il congresso anarchico* (novembre 1921), in Id., *Socialismo e fascismo*, cit., p. 385.

[21] *Ibid.*

Come si potrebbe essere più chiari? Come si potrebbe negare che la "rivoluzione in Occidente" dei *Quaderni* era già compiutamente elaborata quasi dieci prima? Come si può negare la sistematicità e l'assoluta continuità del pensiero gramsciano?

La necessità di una nuova rivoluzione è determinata da due fattori: 1) uno 'positivo', la crescita della democrazia occidentale, la nascita di "grandi partiti", ecc.; 2) l'altro negativo, il fascismo, che imponeva di rinunciare ai subitanei capovolgimenti della rivoluzione giacobina. Al riguardo Gramsci precisava che ormai "non si tratta di superare il capitalismo genericamente", al contrario: "si tratta di dare un colpo d'arresto al processo di sfacelo del regime capitalista, si tratta di sostituire allo Stato borghese non una società comunista, e neppure uno Stato che possa chiamarsi operaio essenzialmente, ma uno Stato borghese senza... la borghesia, cioè uno Stato in tutto simile a quello attuale, che da quello attuale si differenzia solo per il fatto che il potere non è in mano ai borghesi, ma a un'avanguardia proletaria"[22].

Anche qui parole inequivocabili. Il PCd'I non nasce per fare la rivoluzione *old style*[23]. Il fine non è più negativo (distruggere il capitalismo) al contrario è

[22] *Ibid.*

[23] Ormai per il proletario, scriveva Gramsci, la rivoluzione "non è certo più quella tal cosa che aveva appreso dagli opuscoli sovversivi o dai discorsi dei comizi. Non ha più niente di coreografico, non è un gesto di letizia" (*Ibid.*). *Il concetto di rivoluzione in Gramsci è assolutamente anti-giacobino, anti-messianico, anti-mistico.*

positivo (arrestare il "processo di sfacelo del regime capitalista"); a sua volta la positività non è ideologica (non si tratta di imporre "una società comunista"), tanto che si vuole mantenere "uno Stato in tutto simile a quello attuale", solo che "senza... la borghesia", cioè sottraendole il monopolio del potere, e affidandolo ad una "classe operaia" di governo.

Già in un saggio del 1919 Gramsci aveva detto cose importanti circa la qualità della rivoluzione in un paese avanzato. Era quello dell'immediato dopoguerra un periodo caotico in Italia e in Europa; a quanti come i "sindacalisti rivoluzionari" predicavano l'insurrezione rivoluzionaria e "la conquista dello stato" ricordava che "l'esperienza liberale non è vana e non può essere superata se non dopo averla fatta"[24]. Ed anzi rispetto agli insurrezionalisti rivalutava la scelta strategica del Partito socialista: "i socialisti parlamentaristi lavorarono nell'intimo delle cose, potevano sbagliare (commisero anzi molti e pesanti sbagli), ma non errarono nel senso della loro azione"[25]. Il "senso" della via parlamentare era dunque quello giusto, e fu perciò che "le grandi masse, quelle che con il loro intervento modificano obbiettivamente i rapporti sociali, si organizzarono intorno al Partito socialista"[26].

Dunque la modifica *obbiettiva* dei "rapporti sociali" è compatibile con i tempi lunghi della politica de-

[24] A. Gramsci, *La conquista dello stato* (luglio 1919), in Id., *L'Ordine Nuovo*, cit., p. 129.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*

mocratica. I "comunisti marxisti" devono essere capaci "di aspettazione critica", evitando sia la "pratica annosa del compromesso" in cui erano caduti i socialisti, sia però anche la violenta "conquista dello Stato" di blanquista memoria.

La conclusione di Gramsci era già nel '19 ben chiara: "la creazione dello Stato proletario non è, insomma, un atto taumaturgico: è anch'essa un farsi, è un processo di sviluppo"[27]. Dunque né "atto taumaturgico", né "atto di letizia" come abbiamo visto dirà nel '21; la rivoluzione in Occidentale significa "lavorare nell'intimo delle cose" per modificarle lungo un "processo" che non può aver fine (non può mettere capo a nessuna definitiva "conquista").

Il PCd'I nacque da questo insieme di considerazioni teoriche e storiche.

Naturalmente sono note le forti resistenze che la politica di Gramsci conobbe agli inizi, le stesse che ricordava Rosselli, ma è indubbio che l'affermarsi definitivo del fascismo, a culminare con l'omicidio Matteotti, avrebbe da un lato rafforzato Gramsci nelle sue convinzioni, dall'altro le avrebbe rese finalmente vincenti nel partito.

Già nel febbraio 1924, due anni prima del Congresso 'di svolta' di Lione, Gramsci aveva chiarito i termini delle sua opposizione a Bordiga. In una lettera da Vienna precisava: "ritengo che sia giunto il momento di dare al partito un indirizzo diverso /.../. Incomincia una nuova fase della storia non solo

[27] Ivi, p. 132.

del nostro partito, ma anche del nostro paese". La novità era appunto nel fatto, ignorato dall'estremismo di Bordiga, che la situazione dell'Europa occidentale rendeva ogni giorno più difficile l'importazione di modelli allogeni. In Occidente non si potevano più lanciare "le masse all'assalto rivoluzionario", la situazione "nell'Europa centrale e occidentale si complica per tutte queste superstrutture politiche, create dal più grande sviluppo del capitalismo, rende più lenta e più prudente l'azione delle masse e domanda quindi al partito rivoluzionario una strategia e una tattica ben più complesse e di lunga lena di quelle che furono necessarie ai bolscevichi nel periodo tra marzo ed il novembre 1917"[28]. Solo chi non vuole capire non capisce l'importanza di consimili riflessioni.

Un'altra lettera, di poco successiva a quella appena citata, confermava la coerenza di un pensiero in evoluzione. Sempre scrivendo da Vienna ai dirigenti del partito a lui più vicini, Gramsci si dichiarava d'accordo con il discorso di Giovanni Amendola sulla possibilità di una Costituente che gettasse le basi del superamento democratico del fascismo. A tal fine si domandava, con una conseguenzialità stringente (e significativa): "è probabile che la parola d'ordine della Costituente ridiventi attuale? Se sì, quale sarà la nostra posizione nei suoi riguardi? Insomma: la situazione attuale deve avere una soluzione politica: qua-

[28] A. Gramsci, lettera ai compagni da Vienna (9 febbraio 1924), in Id., *Lettere 1908-1926*, Torino 1992, p. 233.

le forma è più probabile che tale soluzione rivesta? E' possibile pensare che si passi dal fascismo alla dittatura del proletariato? Quali fasi intermedie sono possibili e probabili?"[29]. Dunque intanto è chiaro che fra i comunisti entrava il tema della Costituente, che era stato all'ordine del giorno immediatamente dopo la prima guerra mondiale, e che lo sarebbe ridiventato dalla fine degli anni '30 alla seconda guerra mondiale, inoltre ci si poneva senza remore il problema di "fasi intermedie" della rivoluzione, dato che diveniva ognora più evidente che non si poteva passare senz'altro "dal fascismo alla dittatura del proletariato".

Sono acquisizioni importanti, tenendo conto che stiamo parlando del 1924, cioè dei primordi della formazione di quel nuovo gruppo dirigente antibordighista che Gramsci, proprio con queste lettere, stava promuovendo (insieme a Togliatti, Terracini, ecc.) intorno a "tesi" che sarebbero state poi quelle di Lione[30].

Del resto la novità del Congresso di Lione letteralmente non si spiega senza riferimento al fascismo,

[29] A. Gramsci, lettera ai compagni da Vienna (21 marzo 1924), ivi, p. 283.

[30] Per la formalizzazione di questo processo di costituzione di una "frazione" alternativa, confronta quanto detto nella lettera di Gramsci a Togliatti del 27 marzo 1924 (Ivi, pp. 293-294), e che si trattasse proprio di "costruire il partito e il centro di esso anche senza e contro di lui", cioè contro Bordiga, è detto a p. 295; ma vedi anche la nota editoriale di Antonio A. Santucci a p. 298.

e ai cambiamenti che esso imponeva alla strategia comunista. In quella sede Gramsci porta a definitiva maturazione -e riesce ad affermare- la convinzione che ormai "in nessun paese il proletariato è in grado di conquistare il potere e di tenerlo con le sole sue forze: esso deve quindi preoccuparsi degli alleati" ma, aggiungeva, "la questione è particolarmente importante per l'Italia, dove il proletariato è una minoranza della popolazione lavoratrice"[31].

Urgeva una politica delle "alleanze". Per Gramsci essa era sì quella del "fronte unico" operai-contadini, ma integrato -e qui la novità- dalle altre forze democratiche. Nell'agosto 1926 scriveva: "se ha importanza il fatto che un massimalista, un riformista, un repubblicano, un popolare, un sardista, un democratico meridionale aderiscono al programma del fronte unico proletario e della alleanza fra operai e contadini, molta maggior importanza ha il fatto che a tale programma aderisca un membro dell'azione cattolica come tale"[32].

Il cerchio della riflessione pre-carceraria si chiudeva con un articolo sull'"Unità" del settembre 1926, in cui veniva citato di Lenin un passo significativo, in cui il capo della rivoluzione sovietica riconosceva che in Occidente la rivoluzione non poteva che seguire altre vie.

[31] A. Gramsci, *Il Congresso di Lione* (gennaio 1926), in *La costruzione del Partito comunista*, cit., p. 483.

[32] A. Gramsci, *Un'esame della situazione italiana* (agosto 1926), ivi, p. 116.

Gramsci deduceva il nesso democrazia-socialismo da due luoghi leniniani, il primo precedente l'Ottobre, l'altro successivo di qualche anno. Tratto unificante l'apertura al tema della democrazia e delle alleanze con la "borghesia". Già nel marzo '17 Lenin aveva sostenuto che nella pur arretrata Russia "la 'rivoluzione borghese' può assumervi un'ampiezza enorme, divenire il 'prologo' della rivoluzione socialista mondiale"[33]; nel '21 integrava i sensi del suo discorso: "noi abbiamo spinto la rivoluzione borghese e democratica fino in fondo. Inflessibili e consapevoli, noi andiamo verso la rivoluzione sociale /*scil.* il socialismo/ sapendo bene che nessuna insuperabile muraglia la separa dalla rivoluzione borghese e democratica"[34].

E' chiaro ciò che lega queste affermazioni: se già in Russia si era parlato di "rivoluzione borghese", a maggior ragione nell'Europa più avanzata la rivoluzione non poteva che procedere a partire dalla realtà della democrazia, per portarne "fino in fondo" le premesse di eguaglianza e libertà.

Come ricordato all'inizio c'era stata tutta una elaborazione nella sinistra internazionale sulla differenza fra Oriente e Occidente, già a fine '800 e poi in seguito alla rivoluzione russa del 1905; ma dopo la rivoluzione d'Ottobre, dopo i fallimenti in Occidente (Germania, Ungheria, Italia con i Consigli), dopo soprattutto il fascismo, la questione si era fatta più acuta, si imponevano cambiamenti nella strategia da seguire

[33] Cit. in A. Gramsci, *Vecchiume imbellettato* (settembre 1926), ivi, p. 333.

[34] Cit., ivi, p. 334.

in Occidente. Se ne occupava Lenin, se ne occupava la Terza Internazionale, se ne occupava la sinistra (Gobetti, Rosselli, Giustizia e Libertà), e anche il comunismo critico. Gramsci si inserisce nel quadro di questa ricerca, la sua originalità è semmai nel fatto che riconduce a sistema l'intera vicenda, la situa nella specificità della realtà italiana, fa del problema della "rivoluzione in Occidente" il fulcro della strategia, e dell'essenza stessa, del partito di cui fu per troppo poco tempo segretario.

In un altro scritto del settembre 1924 trattava espressamente della situazione italiana, ma di nuovo a partire dalla situazione russa (anche se alla luce di una singolare interpretazione della realtà sovietica): "esiste /in Russia/ un governo comunista che gradualmente applica la politica economica gradualista che deve trasformare il regime da capitalista in socialistico"[35]; subito dopo parlava di "opera riformistica dei comunisti", per concludere domandando retoricamente: se funziona in Russia "perché tale politica economica gradualista non potrebbe essere applicata da un governo di coalizione borghese-socialista?"[36] Non importa qui che il giudizio sul regime sovietico fosse sbagliato (nel senso che trasponeva surrettiziamente la problematica occidentale della democrazia e del gradualismo nella Russia rivoluzionaria, evidentemente illudendosi circa il 'moderatismo' della NEP), importa il modo in cui Gramsci

[35] A. Gramsci, *Russia, Italia e altri paesi* (settembre 1926), ivi, p. 342.

[36] *Ibid.*

impostava il discorso sulla "rivoluzione in Occidente" e cioè appunto: gradualismo, riformismo, governi di coalizione. In una parola: un *comunismo riformista*.

Se si ricorda che Rosselli nel suo ultimo scritto aveva parlato di "socialismo rivoluzionario" e "comunismo liberale" si capisce quale tesoro di acquisizioni unitarie si celi sotto le sedimentazioni ideologiche e settarie -e il più delle volte sotto l'ignoranza- della cultura politica della sinistra italiana.

I pensatori intelligenti invece queste cose le avevano capite per tempo. Mi riferisco a Rosselli, ma anche ad esempio a Romain Rolland o ad Angelo Tasca. Proprio dalla testimonianza di quest'ultimo - già comunista poi espulso dal partito nei primi anni '30- abbiamo la conferma del nesso che Gramsci istituisce fra liberalismo e comunismo. Nel maggio del 1937 scriveva di "trovare naturale e inevitabile" l'incontro di Gobetti e Gramsci, e "non già perché, come scrisse Romain Rolland nel 1934, 'abbiano messo insieme l'uno il suo comunismo, l'altro il suo liberalismo'. Nel comunismo di Gramsci e nel liberalismo di Gobetti, c'era una comune tendenza a concepir la libertà come universalità e come concretezza"[37].

Questo dunque il modo tipicamente italiano di concepire il nesso liberalismo-socialismo: la "libertà" come "universale", poi entro questo quadro le singole parti sono chiamate a giocare il loro gioco.

[37] A. Tasca, *Ritorno a Gramsci e a Gobetti*, "Giustizia e Libertà", 19 (7 maggio 1937), p. 4.

GRAMSCI 2: DEMOCRAZIA E RIVOLUZIONE NEI *QUADERNI*

La continuità fra i *Quaderni* e l'insieme delle acquisizioni sin qui indagate è assoluta.

Per chi condivida la nostra impostazione non costituisce sorpresa che il I Quaderno si apra precisamente dal punto in cui Gramsci era arrivato negli ultimi scritti prima dell'arresto e cioè dalla strategia delle alleanze. Si tratta di un giudizio complesso, che investe i due aspetti di massima già individuati: la critica delle alleanze trasformiste con il movimento operaio in condizioni subalterne e la possibilità invece di alleanze sotto il segno dell'egemonia socialista.

Il punto è che la classe politica liberale aveva saputo essere "dirigente delle classi alleate /e/ dominante delle classi avversarie"[38]. Questo era esattamente "trasformismo" ovvero la strategia delle "alleanze" perseguita dalle classi dominanti durante i primi decenni dell'Italia unita; tanto che Gramsci aggiungeva: "tutta la politica italiana dal 70 ad oggi è caratterizzata dal 'trasformismo', cioè dall'elaborazione di una classe dirigente nei quadri fissati dai moderati dopo il 48, con l'assorbimento degli elementi attivi sorti dalle classi alleate e anche da quelle nemiche"[39].

[38] A. Gramsci, Quaderno I, § 44, in Id., *Quaderni del carcere*, Torino 1975, p. 41.

[39] *Ibid.*

Ma, appunto come acquisito negli scritti precarcerari, se criticava questa certa politica delle alleanze, pure Gramsci continuava a ritenerne indispensabile un'altra nella realtà politica occidentale. E tanto ne era convinto da rimproverare addirittura i giacobini francesi perché "non vollero riconoscere agli operai il diritto di coalizione" con i ceti popolari e borghesi, e "così spezzarono il blocco urbano di Parigi"[40], perdendo la rivoluzione.

Due cose sono chiare: 1) Gramsci prevedeva una strategia "di coalizione" per il movimento operaio; 2) criticava le minoranze giacobine che avevano 'regalato' la rivoluzione francese alla borghesia ("fecero della borghesia la classe dirigente").

Del resto nell''800 la situazione si era vieppiù complicata per i nostalgici del giacobinismo, era aumentata l'"importanza della dimensione politica" ovvero della "politica degli 'alleati'"[41], restringendo gli spazi per la rivoluzione violenta. Come scriveva nel Quaderno IX "il 'tecnicismo' politico moderno è completamente mutato dopo il 48 /1848/, dopo l'espansione del parlamentarismo, del regime associativo sindacale e di partito, del formarsi di vaste burocrazie statali e 'private'"[42]. La democrazia cambia le forme della politica e, dunque, della rivoluzione; tanto che Gramsci nello stesso passo notava che ad essere sconvolta era proprio la "formula giacobino-quaran-

[40] Ivi, p. 51.
[41] *Ibid.*
[42] Gramsci, Quaderno IX, § 133, ivi, p. 1195.

tottesca della così detta 'rivoluzione permanente'"[43], che infatti era anacronistico da parte di Trotsky riproporre nel '900. Sulla critica a Trotsky torneremo più avanti, ora importa sottolineare come secondo Gramsci le modifiche del "'tecnicismo' politico moderno" si accompagnassero dalla metà dell''800 a quelle del concetto di guerra. Nel Quaderno XV scriveva infatti che "il passaggio al Cavourrismo [dopo il 1848[44]] di sempre nuovi elementi del Partito d'Azione" ha costituito "la fase originaria di quel fenomeno che è stato chiamato più tardi 'trasformismo' e la cui importanza non è stata, pare, finora, messa nella luce dovuta come forma di sviluppo storico"[45]. Ebbene questa pratica che Gramsci definisce anche "rivoluzione passiva o rivoluzione-restaurazione" rientra nella più generale "quistione del passaggio della lotta politica da 'guerra manovrata' a 'guerra di posizione', ciò che in Europa avvenne dopo il 1848"[46].

Possiamo dire che il trasformismo[47] è la "guerra di posizione" della borghesia liberale, mentre il fascismo sarà la "guerra di posizione" del totalitarismo novecentesco (alla rivoluzione d'Ottobre è infatti "seguita una guerra di posizione il cui rappresentante, oltre che

[43] *Ibid.*

[44] Parentesi di Gramsci.

[45] Gramsci, Quaderno XV, § 11, p. 1767.

[46] Ivi, p. 1768.

[47] Ovvero quel fenomeno per cui la "tesi" (=borghesia) riesce a "sviluppare tutta se stessa, fino al punto di riuscire a incorporare una parte dell'antitesi /=proletariato/ stessa" (*Ibid.*).

politico (per l'Italia), ideologico, per l'Europa, è il fascismo"[48]), a queste Gramsci opponeva un'altra "guerra di posizione", a egemonia proletaria, segnata però da una netta separazione fra "tesi" e "antitesi" (cioè senza confusione fra soggetti alternativi).

Tutto ciò nei *Quaderni* è chiarissimo, ma senza dimenticare che si trattava di riflessioni che si innestavano su una lunga elaborazione precedente, su una analisi di quelle tendenze di fondo che, fra '800 e '900, avevano portato alla dilatazione dei confini della politica e alla conseguente mutazione dei soggetti (le "grandi masse") e degli istituti della politica stessa. Per dirla nel linguaggio di Gramsci ormai "per Stato deve intendersi oltre all'apparato governativo anche l'apparato 'privato' di egemonia o società civile"[49].

La politicizzazione della società civile: se non si riformulava in modo democratico il rapporto fra stato e società, non si sarebbe andati oltre la crisi del liberalismo classico e non si sarebbe potuta contrastare la soluzione totalitaria dello stesso problema. In questa consapevolezza è racchiuso il valore della figura di Gramsci nell'economia del pensiero politico del '900.

Il concetto di "egemonia" è correttamente intelligibile solo alla luce di questo epocale processo di *panpoliticizzazione* (che è come dire che esso nulla ha a che vedere con l'egemonismo comunista o con una

[48] Gramsci, Quaderno X, § 10, cit., p. 1229.
[49] Gramsci, Quaderno VI, § 137, ivi, p. 801.

furba trovata per camuffare il totalitarismo, come la peggiore pubblicistica gramsciana sostiene).

"Egemonia" significa che non basta più assicurarsi il controllo dell'"esecutivo" (la blanquista "conquista dello Stato", stigmatizzata già nel '19) per governare le società complesse. Occorrono strutture a loro volta complesse, capaci di organizzare grandi masse, di riscuotere consenso, di commettere stato e società, ecc.[50]

Del resto il livello e la qualità del discorso gramsciano appaiono evidenti non appena le modificazioni della politica si passi a vederle non solo alla luce del loro primo manifestarsi ottocentesco, ma più determinatamente come conseguenze di quel fenomeno tipicamente novecentesco che è la "guerra totale".

Era stata la prima guerra mondiale ad affossare definitivamente le vecchie pratiche politiche. Elitismo,

[50] La pretesa di Rodolfo Mondolfo, pur impegnato in un diuturno confronto con Gramsci, di appiattire il concetto di *"egemonia"* sul pensiero di Stalin (Cfr. R. Mondolfo, *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi* (1955), in Id., *Umanesimo di Marx*, Torino 1975, p. 282) è del tutto inaccettabile e denota un grave equivoco interpretativo. Mondolfo per altro verso riconosce la propria prossimità con Gramsci (e Labriola) sul punto della critica del determinismo e della rivalutazione della "filosofia della prassi", ma segna la "divergenza" appunto con riferimento al problema egemonia-Stalin. Ora poiché è facile dimostrare il carattere anti-stalinista del gramscismo ecco che si recupera una "continuità" entro il marxismo italiano da Labriola a Mondolfo a Gramsci che appare ancor oggi interessante.

piccolo cabotaggio parlamentare, rimescolamenti di Palazzo, tutte consuetudini cancellate dall'inarrestabile protagonismo delle masse, che proprio nelle trincee avevano definitivamente maturato la coscienza della loro forza. D'altro canto la nuova connotazione della guerra aveva segnato la fine delle azioni brevi e intense, sostituite appunto dalla *tempistica delle trincee*: lunghe attese, logoramento, decisività delle retrovie, strategie complesse. Non più "tattica immediata di piccoli gruppi", ma "tattica delle grandi masse"[51].

Eccoci finalmente al punto: *anche in politica* dalla "guerra di movimento" si passa alla "guerra di posizione".

Il nesso fra strategia e teoria politica è decisivo in Gramsci. Fatto che alla storiografia ortodossa è regolarmente sfuggito. La più aggiornata dottrina militare italiana aveva stabilito (cosa a Gramsci ben nota[52]) che una strategia d'attacco è sostenibile solo se integrata da adeguate strutture di sostegno, di consolidamento delle posizioni, di coinvolgimento materiale e morale della popolazione, ecc. Una evoluzione del militare che aveva, secondo Gramsci, *un immediato riflesso sull'"arte politica"*. Scriveva infatti: "rimane il punto che tra il punto di partenza /la rottura rivoluzionaria/ e l'obbiettivo occorre una gradazio-

[51] Gramsci, Quaderno VI, § 155, in Id., *Quaderni del carcere*, cit., p. 810.

[52] Sull'influenza notevole quanto misconosciuta di Giulio Douhet (teorico della "guerra integrale") sul pensiero politico di Gramsci cfr. F. Vander, *Metafisica della guerra*, Milano 1995, pp. 119-129.

ne organica, cioè una serie di obbiettivi parziali"[53]; come dire che la politica possibile in Occidente imponeva alla rivoluzione di riqualificarsi prevedendo tappe intermedie, "obbiettivi parziali", alleanze, accordi. Ma soprattutto ponendosi il problema del "consenso", cioè appunto dell'"egemonia" come *trait-d'union* fra politica e cittadini.

Non a caso a quest'altezza Gramsci faceva intervenire la critica a Trotsky, cioè al teorico della "rivoluzione permanente" ovvero al "teorico politico dell'attacco frontale in un periodo in cui esso è solo causa di disfatta"[54].

Anche qui la continuità e la coerenza dell'*argomentari* gramsciano balza agli occhi: dalla critica del giacobinismo francese a quella del giacobinismo novecentesco, cioè di tutte quante le dottrine messianiche della rivoluzione.

Più sorprendente semmai, almeno per chi è abituato alle interpretazioni "revisioniste" oggi alla moda, è che secondo Gramsci anche l'ultimo Lenin si sarebbe convinto che quella sovietica era stata l'*ultima rivoluzione* (giacobina): "mi pare che Ilici /*scil.* Lenin/ aveva compreso che occorreva un mutamento dalla guerra manovrata, applicata vittoriosamente in Oriente nel 17, alla guerra di posizione che era *la sola possibile in Occidente* /c.m./"[55].

[53] Gramsci, Quaderno XVII, § 50, in Id., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1947.

[54] Gramsci, Quaderno VI, § 138, ivi, pp. 801-802.

[55] Gramsci, Quaderno VII, § 16, ivi, p. 866.

In questo che è, in assoluto, il più importante passo dei *Quaderni*, c'è tutto. C'è tutto Gramsci: la differenza Oriente-Occidente, la consapevolezza della peculiarità della rivoluzione occidentale, la correlativa consapevolezza che occorre battere le concezioni settarie e giacobine, infine la convinzione che si trattava (già in Lenin) non di un voltafaccia tattico, ma di un vero mutamento del paradigma politico di fronte alla modernità estrema del '900.

Impressione confermata subito dopo, dove scandisce i termini della differenza: "in Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile"[56]. Come anticipato il *giusto rapporto* fra stato e società è il cuore della politica occidentale (in quanto voglia essere democratica). Il rendersi complesso della società, dei modi di organizzazione politica e sindacale, del maturare della coscienza civile, ecc., era ciò che imponeva una rivoluzione diversa; se si fa caso sono le stesse tesi del Rosselli di *Socialismo liberale*, secondo il quale i socialisti erano divenuti "i più intransigenti difensori delle istituzioni democratiche" in quanto nel '900 si trovarono di fronte "un gigantesco patrimonio materiale, giuridico e morale acquistato in lunghi decenni di lotte e sacrifici". Ancora una volta la specularità dei due pensieri è mirabile, e revoca nell'insignificante ogni tentativo di porre ideologici distinguo fra Rosselli e Gramsci.

[56] *Ibid.*

Un dato era dunque acquisito all'altezza degli anni '30: la via alla rivoluzione, in Occidente, nel '900, non poteva che essere quella democratica. Tanto che Gramsci citando non a caso Croce, sosteneva di aver mutuato da lui l'attenzione "al momento dell'egemonia e del consenso come *forma necessaria* /c.m./ del blocco storico concreto"[57]. Egemonia, consenso e democrazia sono in Gramsci concetti connessi se non coincidenti (nei punti alti della sua elaborazione[58]).

A integrazione del suo sistema Gramsci faceva poi coincidere il giudizio *teorico* sulla democrazia con quello *storico* sul trasformismo.

[57] Gramsci, Quaderno X, Introduzione, ivi, p. 1211.

[58] Ma anche in un saggio importante ma acerbo come quello sulla *Quistione meridionale* del 1926 in cui si parlava ancora di "dittatura del proletariato", pure Gramsci teorizzava una "egemonia del proletariato" come "sistema di alleanze" fra operai del Nord e contadini del Sud aperto però agli "intellettuali", e non agli umanisti "vecchio tipo", ma a quelli prodotto degli ultimi sviluppi del capitalismo: "l'industria ha introdotto un nuovo tipo di intellettuale: l'organizzatore tecnico, lo specialista della scienza applicata" (A. Gramsci, *Alcuni temi della quistione meridionale* (1926), in Id., *La costruzione del Partito comunista*, Torino 1978, p. 151). "Egemonia" dunque già nel '26 significava mettere insieme "la maggioranza della popolazione", i settori più poveri con quelli più avanzati, nella convinzione che "il proletariato come classe dirigente sarebbe stato superiore alla borghesia" (Ivi, p. 157). Nei *Quaderni* tutto ciò si sarebbe più limpidamente completato con un discorso sulla democrazia, ma l'elaborazione veniva da lontano; Gramsci sosteneva addirittura dal 1919-'20, ricordando i rapporti dell'"Ordine Nuovo" con intellettuali d'avanguardia non comunisti come Gobetti e l'ambiente di "Rivoluzione Liberale" e con lo stesso Guido Dorso (Cfr. ivi, pp. 156-157).

Così "moderno Principe" dovrà intendersi il partito politico in quanto soggetto *autonomo*, con una propria precisa visione del mondo, da far valere in termini di *egemonia e consenso*, ma appunto sfuggendo al destino del vecchio liberalismo in cui il conflitto politico si risolveva "nell'interno di una struttura già stabilita" ovvero "tra le diverse frazioni di una medesima classe politica"[59].

"Moderno Principe" è precisamente il contrario di "classe politica" (nel senso di Pareto, Mosca, Croce). *E' il partito in cui la politica si divide, non il centro in cui le "frazioni" convergono.* In questo senso esso rappresenta la "grande politica (alta politica)" che Gramsci contrappone alla "politica del giorno per giorno, politica parlamentare, di corridoio, d'intrigo"[60]. Una conferma che "moderno Principe" è quella modalità del partito politico che si pone come alternativa al trasformismo, ovvero al riformismo in quanto "succube" della politica di Giolitti. Questi aveva notoriamente imposto la sua "egemonia" riuscendo a ridurre tutto a "piccola politica", a transazioni parlamentari e "di corridoio" che avevano irretito i socialisti: "Giolitti, abbassando il livello delle lotte interne faceva della grande politica; ma i suoi succubi, erano *oggetto* di grande politica, ma facevano essi della piccola politica"[61].

[59] Gramsci, Quaderno XIII, § 5, in Id., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1564.

[60] Ivi, p. 1563.

[61] Ivi, p. 1564.

Parole la cui acutezza non può sfuggire. *Il trasformismo era stata la "grande politica" della borghesia*; che all'atto pratico consisteva nel ridurre alla "piccola politica", cioè alla minorità e alla perdita di autonomia, i potenziali avversari.

Il Partito comunista sarebbe nato contro questa tradizione di subalternità del movimento operaio. La sua ragion d'essere era elettivamente italiana: porre riparo ad un *nefas* tipicamente nazionale. Importare la rivoluzione d'Ottobre è qualcosa che non è mai stato all'ordine del giorno. Così come "moderno Principe" non ha nulla a che fare con la dittatura del proletariato, con l'istituzionalizzazione della violenza di una parte o simili. Secondo Gramsci già in Machiavelli, e segnatamente nel *Principe*, "non c'è opposizione di principio tra principato e repubblica", cioè fra autorità e democrazia, anzi non mancano "gli accenni al momento dell'egemonia o del consenso accanto a quelli dell'autorità o della forza"[62]. Consenso e forza definiscono gli estremi della politica moderna già in uno dei suoi primi e maggiori teorici.

Una siffatta *nuova politica* non può poi che mettere capo ad una democrazia conflittuale, tanto che Gramsci del "moderno Principe" dice che è "una teoria e una tecnica della politica che /può/ servire *alle due parti in lotta* /c.m./"[63], qualsiasi partito politico

[62] *Ibid.*

[63] Gramsci, Quaderno XIII, § 20, ivi, p. 1601. Ora che la teorica del "moderno Principe" serva "alle due parti in lotta",

che voglia essere democratico deve coniugare forza e consenso. L'interpretazione gramsciana del marxismo è conseguente, esso costituisce una filosofia che presuppone il conflitto: "per questo suo carattere di filosofia di massa, la filosofia della praxis /il marxismo nel linguaggio criptato dei *Quaderni*/ non può essere concepita che in forma polemica, di perpetua lotta"[64]. E che la lotta vada pensata precisamen-

sgombra il campo dalle interpretazioni di quanti vogliono vedervi una dottrina totalitaria nelle mani del partito comunista italiano. Basti considerare che tesi simili erano presenti già nel suo primo scritto politico, *Neutralità attiva ed operante* del 1914. Già allora infatti, criticando il neutralismo assoluto dei socialisti ufficiali che riteneva subalterno alla gestione borghese della guerra mondiale, Gramsci sosteneva la necessità di rompere il compromesso trasformista Giolitti-Turati. Solo così "ristabilito il dualismo delle classi, il Partito socialista si libererà di tutte le incrostazioni borghesi" (Gramsci, *Neutralità attiva e operante* (ottobre 1914), in Id., *Scritti giovanili*, cit., p. 5); il che conferma, per altro verso, che il trasformismo era l'assillo di sempre di Gramsci e che ristabilire "il dualismo delle classi", cioè l'autonomia e l'alternatività delle stesse, era qualcosa che giovava "alle due parti in lotta" ovvero al sistema politico che le ospitava.

[64] Gramsci, Quaderno XI, § 13, in Id., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1397. A proposito del motivo della "perpetua lotta" che smentisce l'illazione dozzinale di un Gramsci partecipe dell'unanimismo totalitario, basti dire che anche l'opzione per il conflitto e il divenire datava dagli anni giovanili. Abbiamo già visto come nel 1917 -cioè prima di Trotsky- parlasse di "rivoluzione continua"; in una lettera a Leo Galetto del 1918, citando addirittura Eraclito, aveva vibratamente respinto "tutte le meccanizzazioni, tutte le forme definitive e irrigidite di vita, cadaveri che ammorbano e aggrediscono la vita in dive-

te entro una prospettiva democratica, è chiaro laddove stringe il nesso fra emancipazione sociale ed emancipazione politica: "la tendenza democratica, intrinsecamente, non può solo significare che un operaio manuale diventa qualificato, ma che ogni 'cittadino' può diventare 'governante' e che la società lo pone, sia pure 'astrattamente', nelle condizioni generali di poterlo diventare; la democrazia politica tende a far coincidere governanti e governati (nel senso del governo col consenso dei governati)"[65].

Un pensatore totalitario non si esprime così. Qui c'è una concezione della politica come emancipazione economica e insieme morale e civile, dove i "cittadini" sono eguali non "astrattamente", e sempre non "astrattamente" possono ambire a divenire "governanti", il tutto entro una "forma polemica", cioè un'organizzazione della politica, che dia garanzie (atteso che il governo deve essere esercitato "col consenso dei governati") "alle due parti in lotta".

Del resto la necessità del pluralismo nella concezione della politica di Gramsci è chiara laddove dice

nire /.../. Panta rei! Eraclito. Tutto si muove!" E ancora: sappiamo che nel luglio '19 dichiarò che la rivoluzione è "un farsi, è un processo di sviluppo", mentre un mese dopo ripeteva: "il metodo comunista è il metodo della rivoluzione in permanenza /.../. La storia è un perpetuo divenire, una creazione mai perfetta, un processo dialettico indefinito" (A. Gramsci, *Il problema delle commissioni interne. Postilla* (agosto 1919), in Id., *L'Ordine Nuovo*, cit., p. 176). Fra Fouillée ed Eraclito non si vede come ci possa entrare Stalin.

[65] Gramsci, Quaderno XII, § 2, in Id., *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1547-1548.

che, al contrario, un sistema monopartitico è per definizione *impolitico*: "nei paesi dove esiste un partito unico e totalitario di Governo /.../ tale Partito *non ha funzioni schiettamente politiche* /c.m./ ma solo tecniche di propaganda, di polizia, di influsso morale e culturale"[66]. *Il totalitarismo è impolitico* (e a chi poteva pensare qui Gramsci se non alla Russia di Stalin?).

Il "partito" di Gramsci dunque, per il fatto in sé di essere "politico", è né unico né totalitario. Non a caso se in un sistema politico moderno e sano le identità politiche sono plurali e distinte, il totalitarismo si definisce proprio in virtù della negazione di tutto ciò: "le dittature contemporanee aboliscono legalmente anche queste nuove forme di autonomia e si sforzano di incorporarle nell'attività statale: l'accentramento legale di tutta la vita nazionale nelle mani del gruppo dominante diventa 'totalitario'"[67]. Il totalitarismo come *legalizzazione* dell'impolitico ovvero negazione del pluralismo in quanto essenza della politica moderna.

Detto altrimenti: il pensiero di Gramsci è democratico non perché a noi piace pensarlo così, ma perché *è un pensiero della politica* (e il totalitarismo invece è, appunto, *impolitico*). Del resto una attestazione di democraticità è rilasciata, insospettabilmente, dal Mondolfo (che pure continuerà a vedere una "contraddizione" -che torneremo a criticare- fra il Gramsci democratico e quello "bolscevico"): "per Gramsci, dunque, è nell'interesse (illuminato) della stessa classe

[66] Gramsci, Quaderno XVII, § 37, ivi, p. 1939.
[67] Gramsci, Quaderno XXV, § 4, ivi, p. 2287.

e dello stesso partito rivoluzionario la discussione libera e sincera con gli avversari, che renda giustizia alle loro ragioni; perché solo la consapevolezza genuina e serena dei punti di vista contrari rende possibile e feconda la discussione, cioè eleva spiritualmente i propri seguaci e conferisce loro, con la conoscenza e la capacità di confutare le opinioni opposte, la possibilità di una consapevolezza vera delle proprie ragioni e la convinzione intima e sicura di esse, ben diversa da un'adesione cieca e passiva a dogmi imposti *autoritativamente* o *per via emozionale*, nel silenzio forzato di ogni voce avversaria"[68].

Anche da questo punto di vista è dunque chiaro che il "moderno Principe" non è affatto il Partito comunista *qua talis*, ma il partito politico *in generale* ovvero lo strumento indispensabile della *moderna democrazia*. Il *Principe* di Machiavelli era bensì stato l'apologia dell'individuo risoluto, del Demiurgo, ma poiché la politica del '900, come detto, rigetta ogni "procedimento rapido e fulmineo", e dunque non può fondarsi sul gesto di un singolo o di un piccolo gruppo (per Gramsci il minoritarismo giacobino è nient'altro che *"l'incarnazione categorica* del Principe" di Machiavelli), ha bisogno di "un elemento di società complesso" costituito appunto dal "moderno Principe": "questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico"[69] (non, dunque, il Partito comunista[70]).

[68] Mondolfo, *Intorno a Gramsci*, cit., pp. 295-296.

[69] Gramsci, Quaderno XIII, § 1, in Id., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1558.

[70] Anche per questo non sono d'accordo con Mondolfo,

Ma poiché la complessità implica non solo il carattere di massa, in sé fatto *quantitativo*, ma il sommarsi ad esso del dato *qualitativo* del "consenso" (che è la massa che si organizza, conosce, sceglie, ecc.), ecco che il concetto di "moderno Principe" può essere ragionato solo insieme all'altra celebre categoria gramsciana della "riforma intellettuale e morale". Da intendersi anche questa non come vieta ideologia di partito[71], ma al contrario come necessità per un par-

secondo il quale "anzi che della formazione, educazione progressiva ed esercizio della volontà collettiva della classe, /Gramsci/ si preoccupa dell'esistenza di un nucleo direttivo consapevole ed energico, cioè di un *partito*" (Mondolfo, *Intorno a Gramsci*, cit., p. 289), immancabilmente coincidente col Partito comunista, e senz'altro modulato sul "tipo giacobino francese o bolscevico russo". Si ripropone così un difetto di interpretazione; Gramsci chiede per *ogni* partito un'identità culturale autonoma e una direzione politica forte; chiaro che poi gli stessi requisiti richiede e persegue per il suo partito. Il *minoritarismo* (giacobino o bolscevico) in Occidente è superato dalle cose; questo Gramsci lo sa e lo dice, e quindi non può essergli rimproverato al modo di Mondolfo, il cui difetto è di non aver colto la differenza fra "rivoluzione in Occidente" e tutte le precedenti esperienze rivoluzionarie fino all'Ottobre; differenza invece decisiva in Gramsci.

[71] Gramsci sempre irriderà l'ideologia di partito, la considererà "una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti)" (Gramsci, Quaderno XI, § 12, in Id., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1388), o anche di "imbecille sufficienza" (Ivi, p. 1389), comunque una cosa da "subalterni", buona tutt'al più per consolarsi nei momenti di ripiegamento dell'iniziativa rivoluzionaria. In un altro quaderno dirà che "a proposito della 'boria' del partito, si può dire che essa è peggiore della boria delle nazioni di cui parla Vico" (Gramsci, Quaderno XIV, § 70, ivi, p. 1734).

tito politico moderno di avere una visione nazionale unitaria. Anche questa in Italia era sempre mancata, per la divisione del paese, per la natura cosmopolita dei suoi intellettuali, per il ruolo *universalistico* rivestito dalla Chiesa cattolica[72] e per il *particolarismo* invece del movimento operaio in cui era prevalso "l'elemento settario, di conventicola, di piccolo gruppo, di sfrenato individualismo, più che l'elemento politico nazionale"[73].

Anche qui sono in netto dissenso col Mondolfo che confonde il *vecchio Principe* di Machiavelli, che è una volontà individua che si impone con la forza ad un popolo servo e diviso come quello italiano del '500, con il "moderno Principe", ragionato ancora da Mondolfo nei termini di una minoranza che considera il popolo "materia da usare per il conseguimento di un fine che esso ancora non sente, ma in cui altri /il PCI/ vede incarnate le esigenze storiche cui esso popolo *deve* obbedire"[74]. Mondolfo cade in un patente *anacronismo.* Semplicemente traspone il vecchio volontarismo del principe cinquecentesco (al più integrato dal *Che fare?* di Lenin) nella situazione del '900 occidentale, che invece Gramsci nettamente proprio a quello contrappone, cercando una forma originale di rivoluzione.

Ebbene la dottrina del "moderno Principe" come *soggettività nuova* della *nuova politica* esattamente a quest'esigenza corrisponde, e solo in questa prospetti-

[72] Cfr. Gramsci, Quaderno VIII, § 21, ivi, p. 952.
[73] Gramsci, Quaderno XIX, § 24, ivi, p. 2017.
[74] Mondolfo, *Intorno a Gramsci*, cit., p. 297.

va si spiega. Non a caso di fronte alla lamentata scissione fra vocazione universalista e parzialità "economico-corporativa" (classismo, localismo, individualismo, anti-politicismo), la "riforma intellettuale e morale" per Gramsci voleva significare non un banale primato della società civile o degli intellettuali (infatti "la riforma intellettuale e morale è sempre legata ad un programma di riforma economica"[75]), ma la ricerca di un equilibrio possibile fra i due termini: economia e cultura, particolare e universale, localismo e dimensione nazionale. Solo disimpegnando questa funzione "complessa" la *nuova politica* -e dunque il "moderno Principe"- avrebbe assicurato al Paese "una forma compiuta e totale di civiltà moderna"[76]. A questo livello doveva disporsi la pretesa della classe operaia di affermare la propria "egemonia".

Ma va detto anche che dietro la dottrina gramsciana della politica ovvero della "rivoluzione in Occidente" c'è una precisa dottrina della dialettica, segnatamente della dialettica struttura-sovrastruttura, momento "economico-corporativo" ed "etico-politico"[77]. Non a caso proprio a quest'al-

[75] Gramsci, Quaderno VIII, § 21, in Id., *Quaderni del carcere*, cit., p. 953.

[76] *Ibid.* Si può notare che nello scritto del 1914 poco sopra citato Gramsci concludeva dicendo che una autonoma iniziativa politica contro l'egemonia della borghesia doveva servire a "preparare il proletariato a sostituirla", assicurando perciò stesso "il traboccare della civiltà da una forma imperfetta in un'altra più perfetta" (Gramsci, *Neutralità attiva e operante*, cit., p. 5). *La critica del trasformismo come problema di "civiltà"*.

[77] Mondolfo parla di "una specie di corrente osmotica re-

tezza era chiamato in causa Croce; Gramsci negava infatti che il marxismo potesse essere ridotto a semplice "canone" di interpretazione realistica della storia. Nel "fondatore della filosofia della praxis", obbiettava, "è contenuto in nuce anche l'aspetto etico-politico della politica o la teoria dell'egemonia e del consenso, oltre all'aspetto della forza e dell'economia"[78].

Come ormai è chiaro al marxismo si chiedeva di mediare moralità ed economia, "consenso" e "forza"; anche qui in sostanziale sintonia con Rosselli, che in *Socialismo liberale* aveva sostenuto che la "rivoluzione socialista" doveva accompagnarsi ad una "rivoluzione morale". Il dissenso era semmai di nuovo con Mondolfo che pretendeva di opporre il "laburismo inglese" (l'unico in grado di conciliare politica e moralità), al "moderno Principe", che invece imporrebbe "la sua dittatura" alle masse immature[79].

L'unico modo per evitare certi equivoci consiste nel realizzare che il gramscismo è una dottrina della rivoluzione *dopo l'Ottobre e dopo il fascismo*[80]. Esatta-

ciproca fra le due parti, la quale per altro suppone che entrambe ugualmente possano esercitare una pressione osmotica" (Mondolfo, *Intorno a Gramsci*, cit., p. 301); indubbiamente si tratta di una variante della sua "filosofia della prassi", che com'è noto è il presupposto idealistico comune a Mondolfo e Gramsci.

[78] Gramsci, Quaderno X, § 41, in Id., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1315.

[79] Cfr. Mondolfo, *Intorno a Gramsci*, cit., p. 303.

[80] O meglio *durante* il fascismo, ma in vista del suo *dopo*. Dire che Gramsci rimase sempre un comunista perché fermo

mente lo stesso problema di Rosselli. La loro attualità, dopo cinquant'anni di democrazia repubblicana, è nel fatto che se questa ha permesso e garantito il superamento delle residue attitudini totalitarie, pure ha continuato ad ospitare come irrisolto un altro grande problema, tipicamente italiano, quello tante volte richiamato del trasformismo, che rende, quella repubblicana, una democrazia eternamente "imperfetta", "incompiuta", debole. Questo *nefas*, a differenza di fascismo e comunismo, dura ancora. Contro di esso il bagaglio di conoscenze critiche rappresentato dal lascito di Rosselli e Gramsci è quanto di più sofisticato a disposizione di chi ritenga finalmente giunto il tempo di una politica fatta di opzioni strategiche chiare, distinte e alternative.

al modello della "rivoluzione attiva" (Cfr. A. Lepre, *Il prigioniero*, Roma-Bari 2000, p. 227), significa non capire che per lui, dopo la guerra mondiale e i totalitarismi, la "rivoluzione", e proprio quella "attiva", non poteva più essere la stessa. *Il ciclo delle rivoluzioni giacobine era per lui chiuso per sempre.* Quella sovietica era stata *l'ultima "guerra di posizione"*. In Occidente, *di necessità*, la "rivoluzione attiva" doveva essere tutt'altra cosa. Lepre riconosce che Gramsci è "un marxista non solo occidentale, ma occidentalista" (Ivi, p. 259), però poi nega che "possa essere considerato il teorico di una futura rivoluzione socialista in Occidente" (Ivi, p. 261). E perché? Perché non si è avuto "negli ultimi cinquant'anni, nessun processo economico e politico che porti alla rivoluzione socialista (nel senso gramsciano di rivoluzione comunista), almeno nelle società occidentali" (*Ibid.*). Ma questo prova solo che per tutto il '900 si è intesa la rivoluzione in termini improponibili per l'Occidente, o sovietici o terzomondisti. Solo oggi ha senso parlare di attualità di Gramsci. Come di Rosselli e di un "socialismo liberale" ben inteso.

L'autocritica del socialismo è indispensabile, ma anche propedeutica, al compimento della democrazia.

Si può utilmente concludere riprendendo le parole di Angelo Tasca del 1937 (e salvo apprezzarne l'attualità), secondo le quali "il movimento socialista potrà rinnovarsi" solo "chiarendo e approfondendo il secreto della collaborazione di questi due uomini /Gramsci e Gobetti, ma certamente anche Gramsci e Rosselli/, ritrovando nel nuovo periodo storico in cui siamo entrati la sintesi del socialismo e della libertà"[81].

[81] Tasca, *op. cit.*, p. 4.

INDICE DEI NOMI

Agosti Aldo 42,
Amato Giuliano 20, 21
Amendola Giovanni 33, 100
Anderson Perry 24
Arendt Hannah 11, 12, 13, 14, 21
Bagnoli Paolo 47, 63, 79, 82, 83
Battista Pierluigi 10
Bauer Otto 25
Bauer Riccardo 51
Bava Beccaris Fiorenzo 28
Berneri Camillo 55
Bernstein Eduard 27, 28, 29, 30, 34, 35
Bissolati Leonida 29
Blakeley Georgina 17
Bobbio Norberto 15, 24, 50, 52, 54, 55, 56, 57
Böhm-Bawerk Eugen 25
Bonomi Ivanoe 29
Bordiga Amadeo 81, 87, 99, 100, 101
Bosetti Giancarlo 13
Bovero Michelangelo 34, 55, 78
Bradlaugh Charles 69
Burgio Alberto 32
Cafiero Carlo 56
Calogero Guido 23, 37, 54
Calosso Umberto 88, 89, 90, 94
Casucci Costanzo 79
Catone Andrea 32
Cavallari Giovanna 34
Cerroni Umberto 13
Chimienti Pietro 40
Ciuffoletti Zeffiro 79
Cohen Hermann 25, 33, 34
Colajanni Napoleone 29
Croce Benedetto 10, 29, 31, 37, 41, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 56, 87, 114, 115, 124
Dahrendorf Ralf 15
De Felice Renzo 43
Degl'Innocenti Maurizio 81, 83
Del Noce Augusto 8
De Maistre Joseph 8
De Man Henri 19, 34, 35, 70, 74, 75
Derrida Jacques 9
De Ruggiero Guido 37, 43, 44, 47
De Viti De Marco Antonio 29
Dewey John 24
Dohuet Giulio 111
Dorso Guido 114
Einaudi Luigi 20, 29, 65
Engels Friedrich 27, 32, 45
Eraclito 117, 118
Fawcett Henry 69
Ferrero Guglielmo 29
Foa Vittorio 16, 17
Foucault Michel 9
Fouillée Alfred 33, 118
Fukuyama Francis 11
Galetto Leo 117
Garosci Aldo 56, 57, 61, 62, 82
Gentile Giovanni 37, 40, 41, 46, 47, 55, 72
Giolitti Giovanni 36, 62, 73, 77, 94, 115, 117
Giuliano Balbino 45

Gobetti Piero 37, 46, 47, 50, 51, 89, 90, 104, 105, 114, 126
Gray John 18
Graziadei Antonio 29
von Hayek Friedrich A. 9, 25, 26
Hegel Georg W.F. 39
Hicks John 19
Hobhouse Leonard T. 24, 25, 34, 49
Jaurès Jean 35, 62
Jellamo Anna 18, 21
Kalb James 9, 19
Kallscheuer Otto 34
Kant Immanuel 33
Kautsky Karl 27, 28, 29, 32, 64
Kautsky Luise 31
Kelsen Hans 13
Keynes John M. 20
Kuliscioff Anna 36
Labriola Antonio 28, 29, 31, 110
Labriola Arturo 29, 30
Landuyt Ariane 51, 52, 68
Lange Friedrich A. 25
Lansbury George 69
Lenin 64, 102, 103, 104, 112, 113, 122
Leone Enrico 29, 30, 31
Lepre Aurelio 125
Levi Alessandro 33, 37
Liebknecht Wilhelm 28
Lukes Steven 9, 15, 22
Lussu Emilio 78
Machiavelli Niccolò 116, 120
Mac Intyre Alasdair 8
Malatesta Errico 56
Marchetti Raffaele 12
Marx Karl 18, 21, 23, 27, 29, 31, 45, 70, 75, 110
Mastellone Salvo 50, 62, 67, 69, 70
Matteucci Nicola 24
Matteotti Giacomo 36, 39, 62, 66, 99
Merlino Francesco S. 29, 55, 56
von Mises Ludwig 8, 9, 25, 26
Missiroli Mario 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 53, 68, 72, 87, 90, 94
Mondolfo Rodolfo 37, 45, 46, 55, 72, 73, 84, 110, 119, 120, 121, 122, 123, 124
Montesquieu (Secondat de) Albert 21
Mosca Gaetano 115
Mura Virgilio 34, 55, 78
Mussolini Benito 27
Natoli Claudio 9
Ocone Corrado 10, 14
Pantaleoni Maffeo 29
Pareto Vilfredo 29, 115
Pasquino Gianfranco 24
Popper Karl 17, 18, 20, 21, 70
Rawls John 10, 15, 52
Renouvier Charles-Bernard 33
Rensi Giuseppe 33
Ricardo David 30, 75
Rolland Romain 105
Rorty Richard 9
Rothbard Murray N. 9, 10
Russel Bertrand 24
Salvemini Gaetano 47, 73, 78
Santucci Antonio A. 32, 101
Sbarberi Franco 34, 55, 78
Schmitt Carl 8
Schumpeter Joseph A. 13
Sen Amartya 10, 11, 15, 19, 52, 75
Settembrini Domenico 83
Smith Adam 11, 19, 30, 75
Solari Gioele 29

Soldi Romeo 28, 29, 30, 31
Sorel George 34, 44, 55, 62
Spirito Ugo 8
Stalin 110, 118, 119
Stuart Mill John 18, 24, 69
Tarchiani Alberto 78
Tasca Angelo 105, 126
Terracini Umberto 101
Textier Jacques 32
Togliatti Palmiro 37, 41, 42, 44, 46, 54, 94, 101
Tommasi di Lampedusa Giuseppe 17
Tranfaglia Nicola 23, 24, 35, 62, 78
Treves Claudio 29
Trincia Francesco S. 9
Trotsky Lev 108, 112, 117
Turati Filippo 27, 29, 36, 40, 50, 62, 77, 80, 84, 94, 117
Urbinati Nadia 34
Vander Fabio 17, 111
Venturi Franco 16
Vico Giambattista 121
Waldenberg Marek 27
Wallerstein Immanuel 16, 17, 83
Walzer Michael 15
Weber Max 11, 35

INDICE

Premessa pag. 7

INTRODUZIONE
Che cos'è socialismo liberale? » 23

PARTE PRIMA

Rosselli 1: democrazia e rivoluzione fino a *Socialismo liberale* » 61
Rosselli 2: da *Socialismo liberale* agli anni '30 » 74

PARTE SECONDA

Gramsci 1: la "rivoluzione in Occidente" negli scritti pre-carcerari » 87
Gramsci 2: democrazia e rivoluzione nei *Quaderni* » 106

Indice dei nomi » 127

Nella stessa collana:

RUGGERO PULETTI, *Una disfatta storica, considerazioni sul libro nero del comunismo e del P.C.I. Crimini-terrore-persecuzioni.*
1998, pp. 143.

SALVATORE D'ALESIO, *Politica Etica e Terzo Millennio.*
2001, pp. 98.

ANDREA CHITI-BATELLI, *Si devono riaprire le case chiuse? I termini del problema e le proposte al Parlamento.*
2002, pp. 80.

SALVATORE D'ALESIO, *Globalizzazione (Ci può essere sp ranza nel ciberspazio?).*
2002, pp. 154.

FABIO VANDER, *Che cos'è socialismo liberale?*
Rosselli, Gramsci e la rivoluzione in Occidente
2002, pp. 132.